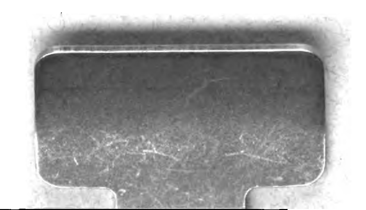





PAX
EX LIBRIS
MONTSERRAT



HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

—

TOME VII

LA FÉODALITÉ ET L'ÉGLISE

Bruxelles. — Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, rue Royale, 3, impasse du Parc

ÉTUDES

SUR L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

LA

FÉODALITÉ ET L'ÉGLISE

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

DEUXIEME ÉDITION CORRIGÉE



PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

au coin de la rue Vivienne

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

MÊME MAISON A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1865

INTRODUCTION

---

§ 1. La Féodalité

L'époque qui s'écoule depuis l'invasion des Barbares jusqu'au dixième siècle, est une époque de transition et de dissolution. La société moderne ne s'ouvre qu'avec la féodalité. Quel est le caractère distinctif de cette ère nouvelle? Il éclate avec évidence, quand on la compare à l'antiquité. Chez les anciens, c'est l'élément social qui domine : l'unité part de la cité, cercle étroit qui s'élargit toujours, mais en ramenant tout à son centre, jusqu'à ce que Rome impose son nom au monde. Dans l'Europe féodale, l'élément dominant, c'est l'individu ; tout est particulier, local. La féodalité a son principe dans la décadence de l'unité carlovingienne; loin de tendre à l'unité, elle aspire à une division infinie. Au moment où le régime féodal s'établit, l'anarchie paraît complète. Chaque propriétaire est souverain dans ses domaines ; on croirait que la société va se réduire en atomes ; pour mieux dire, il n'y a plus de société politique. La royauté, seul lien des peuples, disparaît; il

n'y a plus de relations de citoyen à État; il n'y a pas d'État, il n'y a que des individus : ce qu'on appelle institutions féodales n'a pour but que le libre développement de l'individu et la garantie de son indépendance.

Faut-il déplorer cette absence de lien social, et cette prédominance de l'individu, comme le règne de la barbarie? Faut-il regretter la société romaine et sa savante administration? Non, l'individualisme féodal n'est pas, comme on l'a dit, le caractère d'une société barbare, sauvage (1); c'est l'avénement d'un principe méconnu par l'antiquité, d'un principe qui forme l'essence de la nature humaine et qui doit être le dernier but de toute organisation sociale. Quelle est notre mission sur cette terre, sinon le développement de nos facultés? La société et l'État qui en est l'organe n'a d'autre objet que de guider, d'aider l'homme dans sa marche laborieuse vers ce terme de sa destinée : c'est l'individu qui est le but, l'État est le moyen. L'antiquité renversait le rapport : l'homme était l'instrument; il devait se plier, se sacrifier, se mutiler en quelque sorte, pour donner la vie à cette abstraction qu'on appelait la cité. Lorsque la cité embrassa le monde civilisé, et qu'elle fut obligée de se concentrer dans un homme, il n'y eut plus de vie que dans la tête, la mort envahit les membres. Comment rendre la vie à un corps mourant? comment faire pénétrer une forte et vigoureuse individualité au sein d'un monde qui périt parce qu'il a abdiqué son existence au profit d'une fausse unité? Dieu se chargea de cette œuvre; les hommes l'auraient tentée en vain. C'est la mission des Germains, la mission de la féodalité. L'empire est brisé, la concentration excessive de toutes les forces fait place à une décentralisation universelle. La vie renaît désordonnée, mais forte. La barbarie féodale n'est qu'apparente; la vraie

(1) M. *Guizot* dit d'une manière trop absolue : « Le caractère dominant de la barbarie, c'est l'indépendance de l'individu, la prédominance de l'individualité. » (*Guizot*, 31e leçon.)

barbarie est dans une civilisation qui s'éteint d'inanition et de corruption ; la barbarie, principe de vie et de progrès, est un premier pas vers la civilisation véritable.

Est-ce à dire que la féodalité soit notre idéal? A Dieu ne plaise! Notre idéal n'est pas dans le passé, il est dans l'avenir. Le régime féodal est la domination exclusive d'un seul principe, de l'individualité. Ce caractère exclusif de la féodalité s'explique. Il fallait une réaction poussée jusqu'à l'excès, pour briser la fausse unité de l'empire et pour renouveler le monde. La Providence forma, pour présider à cette nouvelle ère, une race individuelle, antisociale par excellence, la race germanique. A peine établie dans l'empire, elle commence son œuvre de dissolution. L'État disparaît ; l'influence et la souveraineté passent aux possesseurs du sol. En vain un homme que l'humanité a proclamé grand parmi les grands, essaie de ramener ces éléments particuliers à l'unité; Charlemagne succombe sous une tâche impossible. Après lui, le génie des races germaniqnes ne rencontrant plus d'obstacle, se déploie à son aise. Tout pouvoir général s'efface, tout se localise, souveraineté, mœurs, idées. Le droit, cette expression vivante de la société, varie à l'infini. Chez les Romains, il était l'instrument le plus actif d'une unité qui absorbait toutes les individualités nationales. Au moyen âge, bien qu'il y ait unité de race, le droit perd tout caractère de généralité; chaque baronie, chaque manoir a sa coutume. C'est l'image de la société. La condition des personnes est d'une variété infinie (1). Chez les anciens, il n'y avait que des hommes libres et des esclaves. La féodalité ne connaît ni la liberté, ni la servitude antiques. Il y a, il est vrai, une classe dominante et une classe asservie, mais les seigneurs sont eux-mêmes dépendants d'un suzerain, et l'état des serfs varie depuis l'abjection qui

(1) *Beaumanoir*, Coutumes du Beauvoisis, Prologue (T. I, pag. 4, édit. *Beugnot*) : « Les *persones* sont si diverses, c'on que ne pourrait pas trouver el royaume de France deus chastellenies qui de toz cas uzassent d'une meisme coustume. »



touche à l'esclavage romain, jusqu'à une condition qui touche à la liberté moderne.

En apparence la condition des hommes a baissé. Le citoyen romain ne devait de service à personne, et sa terre était libre comme lui-même. Sous le régime féodal, il n'y a plus d'hommes libres, plus de terres libres. Cependant une immense révolution s'accomplit. La servitude que les sages de l'antiquité avaient proclamée éternelle, se transforme, l'immobilité fait place au progrès. Quel est le principe de l'amélioration qui s'opère dans le sort de la classe la plus nombreuse? Il est dans cette même constitution de la société féodale qui semble être une déchéance. L'idéal de la féodalité, c'est une hiérarchie dont les degrés se multiplient à l'infini; chaque individu a sa place, son rang, dans cette immense échelle. Les esclaves ne sont pas exclus; ils se trouvent au bas, mais ils remonteront. Il y a dans l'inégalité de la hiérarchie féodale un germe d'égalité. L'unité ancienne aboutit à un classement social qui met la majorité de l'espèce humaine en dehors de l'humanité, tandis que le moyen âge conduisit à l'unité et à l'égalité, à travers la diversité et l'inégalité (1).

L'individu domine dans l'époque féodale, mais cet individu est barbare; sa passion est la guerre; ce n'est que dans les combats, qu'il peut répandre l'excès de ses forces vitales. De là ce caractère fier, énergique des hommes du moyen âge; le chevalier demande à son château, à son courage, la sûreté que nous demandons à la loi et à l'autorité publique. Mais ne nous faisons pas illusion sur nos pères. C'étaient des hommes à passions violentes, brutales; manquant de jouissances intellectuelles, ils éprouvaient un besoin incessant de mouvement physique. La féodalité est une

(1) *Guerard*, peu favorable aux barbares et à la féodalité, fait cette observation qui détruit tout ce qu'il dit contre cette barbarie: « La féodalité, après avoir servi de dissolvant général, conduisit à travers une diversité infinie les hommes et les choses à l'unité. » (*Polyptique de l'abbé Irminon*, T. I, pag. 584.)



époque de luttes journalières, universelles : c'est le règne de la force. Les châteaux dont nous admirons aujourd'hui les débris poétiques, étaient une terrible réalité au moyen âge : nids de vautours où perchaient des hommes de fer (1). La guerre est la loi de la féodalité ; elle règne même là d'où la violence semble exclue par sa nature : la justice est une guerre. Chacun cherche son droit dans la force ; les guerres privées sont légales, le combat judiciaire décide les procès. Ne serait-on pas tenté de dire avec les philosophes du dix-huitième siècle que le régime féodal organise l'anarchie et la guerre civile (2) ? Ne serait-on pas tenté de regretter la paix de l'empire romain?

La paix de l'empire usa et avilit les peuples au point qu'ils n'eurent plus la force de résister aux terribles Barbares. La féodalité, malgré ses guerres permanentes, couvrit l'Europe de populations fortes et progressives. Il faut donc qu'il y ait eu dans la barbarie féodale un principe de conservation et de progrès. La force, chez les Germains, n'est pas un élément de destruction ; si elle détruit, c'est pour régénérer. Il y a quelque chose de grand, de généreux dans la force. La force respecte la faiblesse et la protége. La force attire la force ; de là l'attachement, le dévoûment qui caractérisent les mœurs germaniques. Ce côté noble et brillant des races barbares se déploie dans la chevalerie. Qu'importe qu'elle soit restée un idéal? Elle ne témoigne pas moins pour les tendances élevées qui se développent au milieu d'une société livrée en apparence à l'empire de la violence ; elle explique comment les guerres permanentes du moyen âge conduisirent, non à la décadence et à la mort, mais au développement progressif de la société. Les guerres de l'antiquité furent plus désastreuses que

(1) *Vita Johannis*, Morinorum Episcopi, dans *Bouquet*, Scriptores, T. XIV, pag. 239 : « Mos est ditioribus quibusque et nobilioribus, eo quod maxime inimicitiis vacare soleant exercendis et cædibus, terræ aggerem quantæ prævalent celsitudinis congerere. »

(2) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. L.

celles du moyen âge. Rome, par son génie conquérant, était portée sinon à l'humanité, du moins à user des droits de la victoire avec modération ; cependant elle sema le monde de ruines: les cités et les peuples périssaient ou devenaient esclaves. Au moyen âge, il y a peu de guerres de conquête ; les forces désunies, disséminées, tournent en faiblesse ; cette faiblesse est si grande que l'Europe entière, bien que soulevée par l'enthousiasme religieux et animée de la passion des combats, échoue dans les croisades. Là même où il y a conquête, elle change de caractère. Les vaincus ne périssent plus, ils ne sont plus réduits en servitude, ils sont expropriés ; liés aux vainqueurs par la communauté de race, de religion et de mœurs, ils finissent par se fondre avec eux. La conquête ne détruit plus les nations, elle les fonde.

Telle est la grande œuvre qui se prépare lentement dans les longs siècles qui séparent l'ère moderne de l'antiquité. Les anciens ne connaissaient pas de nations, ils ne connaissaient que des empires, et les monarchies universelles sont le tombeau des nations. Cependant les nations sont de Dieu ; douées, comme les individus, de facultés particulières, elles ont chacune leur mission dans le travail général du genre humain. L'unité que les conquérants cherchaient jadis dans une monarchie universelle, ne se réalisera que par la formation des nations : quand chaque individualité humaine aura trouvé son organisation, ses limites, sa sphère d'action, rien ne la sollicitera à en sortir. Le moyen âge avait pour mission d'élaborer les germes des nationalités futures. Elles n'existent pas encore sous le régime féodal ; elles existent si peu que l'idée même de nation est ignorée, le nom de patrie est inconnu. Il n'y a pas de grande association, et les petites sociétés féodales vivent isolées, presque inconnues l'une à l'autre. De là ces coutumes odieuses qui traitent l'étranger comme un ennemi. Si cet isolement se perpétuait, il entraînerait à sa suite l'abrutissement, la pourriture et la mort. Mais il y a dans la race germanique

un besoin de mouvement et d'aventure, qui ne permet pas à l'Europe de s'immobiliser dans un isolement chinois. La guerre entraîne des populations entières dans des pays lointains. Les croisades brisent la solitude féodale; les peuples chrétiens se mêlent sur les champs de bataille de l'Asie. Des besoins nouveaux s'éveillent. Le commerce, puissance immense dont les anciens avaient à peine le pressentiment, devient un lien international. A la fin du moyen âge, les nations principales sont constituées, elles forment déjà une espèce d'unité ; la politique vient consolider ce que la féodalité a préparé. L'Europe féodale se transforme en un assemblage de peuples dont les rapports deviennent de plus en plus intimes. De tous les liens qui les unissent, le plus fort est la religion. Le christianisme est inséparable de l'élément germanique ; il se mêle à toutes ses manifestations, soit pour développer les germes d'avenir qu'il contient, soit pour combattre les défauts de la race et les vices de la barbarie.

§ 2. L'Église

La féodalité brise la fausse unité de l'empire, elle prépare l'avénement des nations, elle implante un nouvel élément dans la constitution sociale, l'individualité. Ces bienfaits du régime féodal sont accompagnés de maux qui dérivent de l'exagération de ses principes, et les vices inhérents au système prennent un développement dangereux à raison de la barbarie des peuples qui président à cette ère de l'humanité. La domination de l'individu chez des barbares conduit au règne de la force : une aristocratie violente et hautaine opprime les faibles. L'indépendance féodale ne tient aucun compte de la société et de l'unité; elle détruit l'État, elle morcelle l'Europe en une infinité de petites souverainetés hostiles, isolées. Si l'humanité était livrée à l'empire exclusif

de l'individualisme, de la violence et de l'isolement, elle périrait. Il fallait au moyen âge un autre élément pour combattre les vices du système féodal, et pour développer les germes d'avenir déposés dans la race germanique. Telle est la mission du christianisme. Mais le christianisme aussi avait ses vices : le plus grand, c'était le danger d'une domination universelle qui n'aurait plus laissé une ombre de liberté et d'indépendance, ni aux individus, ni aux nations. Si le christianisme a été nécessaire pour faire l'éducation de la race germanique, la féodalité a eu également sa nécessité providentielle en face du christianisme. L'Église et la féodalité se donnent la main pour accomplir l'œuvre du moyen âge.

L'unité est un besoin aussi essentiel de la société que l'individualité. En effet, l'unité procède du Créateur et se manifeste dans toutes ses œuvres. La création est une grande unité; la séparation de cette unité, c'est la dissolution, c'est la mort. De même, l'unité constitue l'essence de l'ordre moral et intellectuel : il n'y a qu'une vérité, une bonté, une charité. Enfin l'unité est tout aussi essentielle à l'ordre social. La société est un milieu nécessaire pour le développement des individus; or, la société ne se conçoit pas, elle n'existe pas sans unité. L'Église représente admirablement cette face de la nature, négligée, méconnue par la féodalité. C'est Dieu lui-même qui a révélé la religion chrétienne; comment pourrait-elle varier d'après l'espace et le temps? Le christianisme enseigne l'unité de Dieu, et de cette unité dérive celle du dogme et du culte. L'Église se donne pour mission de fonder l'unité sur cette terre; elle s'appuie sur Rome, douée au plus haut degré du génie de l'unité. Voilà pourquoi, à la différence de la société féodale, elle vit d'après le droit romain, droit un, toujours le même, parce qu'il émane de la justice éternelle (1).

(1) C'est ainsi que le droit romain est considéré dans les *Constitutions apostoliques* : « Neque Deus vult ut per nos tantum lex justitiæ eniteat, sed voluit ut per Romanos quoque luceat et splendeat. »



L'Église veut tout ramener à l'unité. Cette tendance était nécessaire, mais elle avait ses écueils. L'unité menace de devenir trop absolue. Rome chrétienne impose un dogme de fer aux peuples, comme Rome païenne leur avait imposé ses lois. L'unité exclusive, absorbant toutes les forces individuelles, serait aussi funeste que l'individualisme féodal. Si l'Église empêche la féodalité de se dissoudre en atomes, la féodalité, de son côté, est un contre-poids à l'unité absolue de l'Église. L'opposition des deux principes est providentielle, c'est un obstacle à l'empire exclusif de l'un d'eux; de leur lutte sortira un état social qui harmonisera les deux faces également divines, également nécessaires de l'humanité.

L'unité implique l'égalité. L'individualisme germanique conduit à la division de l'espèce humaine en deux classes, l'une ayant par sa naissance droit à la domination, l'autre destinée à servir. Il est vrai que le servage est un progrès sur l'esclavage antique, mais il est bien loin encore de l'égalité. L'organisation de l'Église est tout à fait opposée à celle du monde féodal; elle ne connaît pas de noblesse, dans un âge essentiellement aristocratique. Les comtes et les savetiers se succèdent dans la chaire de saint Pierre ; le fils du roi revêt l'habit du moine et devient homme du peuple. La puissance appartient au plus capable.

L'unité chrétienne repose sur la fraternité des hommes en Dieu; si les hommes sont un en Dieu, ils doivent être unis par le lien de la solidarité et de la charité. Rien de plus opposé à ce dogme du christianisme que le système féodal. La féodalité a pour fondement l'appropriation du sol. C'est la nature particulière de la propriété féodale qui donne à la société sa forme, ses lois, ses mœurs. Jamais la propriété n'a joué un rôle aussi grand qu'au moyen âge : elle est souveraine. L'Église réprouve la propriété exclusive, égoïste, comme un vice. En face d'une aristocratie fière de ses châteaux et de ses domaines, des ordres religieux s'élèvent qui prêchent la pauvreté du Christ et des apô-

tres. L'idéal de l'Église, c'est la communauté; elle ne prétend pas l'imposer à la société laïque, mais la vie des clercs qui repose sur la fraternité, est un exemple vivifiant; c'est comme un soleil au feu duquel fond la glace de l'individualisme germain. L'histoire de l'Église est celle de la charité et de l'humanité. Elle protége les opprimés; sous son influence, la force fait place à la justice. Elle abolit le combat judiciaire. Elle enseigne aux Barbares un élément de la justice sociale qu'ils ignorent : dans ses mains, la punition se transforme en un moyen d'amender le coupable. La royauté cesse d'être un fait plus ou moins brutal, pour devenir un ministère divin. Cependant il y a une ombre à ce tableau, même en prenant l'idéal chrétien au pied de la lettre. L'Église ne voit dans ce monde qu'un passage; elle y prend peu d'intérêt; elle sacrifie la vie terrestre en vue de la vie éternelle. Il ne faut pas lui demander un système de garanties pour les classes opprimées, un frein à l'autorité divine des rois. Ici encore, l'élément germanique est une nécessité providentielle; c'est au sein de la féodalité que se développent les germes de la liberté moderne.

L'unité chrétienne, si elle pouvait se réaliser dans le monde politique, aurait pour terme idéal la paix et la fraternité des peuples. La féodalité est guerrière par essence, elle ne vit que dans la lutte; ses plaisirs mêmes sont des combats. Cependant les hommes ne sont pas nés pour se déchirer comme des bêtes sauvages; Dieu les a placés sur cette terre pour qu'ils s'y développent et non pour qu'ils s'y tuent. Acceptons la prédication pacifique du Christ, comme une prophétie de l'avenir. L'Église réprouve l'effusion du sang, elle condamne les combats judiciaires et les tournois; elle n'admet la guerre que comme légitime défense. Pendant tout le moyen âge, elle ne cesse de faire des efforts pour rétablir la paix. Les rares moments de repos et de calme dont jouissent les populations foulées, elles les doivent à la trêve de Dieu. Toutefois le génie guerrier domine, et il emporte

l'Église elle-même. L'intolérance, innée à toute religion révélée, jointe aux mœurs barbares du temps, produit les plus horribles des guerres, les croisades contre des populations chrétiennes, coupables de ne pas croire ce que croit l'Église. Mais ces maux, quelque affreux qu'ils soient, sont passagers. L'influence bienfaisante d'une religion de paix et d'amour répand des sentiments pacifiques parmi les populations chrétiennes. Les mœurs s'adoucissent, elles annoncent une ère nouvelle, où régnera un sentiment presque inconnu des anciens, l'humanité.

L'Église a la haute ambition d'embrasser le monde entier dans son unité. En vain la féodalité s'isole dans ses châteaux, il y a dans le christianisme un principe d'expansion qui établit des relations entre les pays les plus éloignés. La voix d'un ermite entraîne l'Europe en Asie. Les croisades sont comme une seconde migration des peuples : ils apprennent à se connaître sur les champs de bataille, et ces liens ne se rompront plus. La papauté se met en rapport avec les Barbares de l'Orient, elle essaie de les convertir à l'Évangile. Bien que l'œuvre de conversion échoue, le courage et le dévoûment des missionnaires ne restent pas inutiles; les relations internationales s'étendent, les idées et les croyances se heurtent et se mêlent, le commerce profite des voies ouvertes par la religion. Que sortira-t-il de ce mouvement qui prend des proportions immenses dans les temps modernes? L'Église n'a jamais songé qu'à l'unité de la foi; sa fraternité ne doit se réaliser que dans l'autre monde; toutefois, en répandant des croyances communes, elle a travaillé sans le vouloir à la constitution politique du genre humain. Les anciens ne concevaient l'unité que par la conquête, et sous la forme d'une domination plus ou moins violente. Il y a une unité plus haute et plus vaste; elle a pour lien, les sentiments et les idées; elle embrasse des mondes que la force des armes ne saurait réunir. L'Église prépare le règne de la fraternité universelle, mais elle est impuissante à le

fonder. Procédant d'une révélation exclusive, l'unité chrétienne ne veut admettre dans son sein que des populations chrétiennes ; elle est hostile à tous ceux qui ne partagent pas ses croyances. Cette hostilité est permanente, irremédiable ; elle ne pourrait cesser que par l'unité absolue des croyances dans le monde entier, or cette unité est impossible, car elle est contraire aux desseins de Dieu.

L'Église aurait-elle pu remplir sa mission sans le concours de la race germanique ? La question, au point où nous en sommes, peut à peine être posée. Le christianisme n'existe que par les Germains : chez les autres races, il a une existence débile ; il n'a de vie véritable que chez les peuples de l'Occident, et s'il conquit l'Europe, c'est avec l'appui des populations germaniques. Au moyen âge, il fallut l'alliance de l'Église et de la féodalité pour accomplir cette grande révolution qu'on appelle les croisades. L'enthousiasme religieux est l'étincelle qui alluma des matières combustibles ; l'élément qui nourrit les guerres sacrées, c'est la passion de la guerre. Cette passion elle-même n'était qu'une manifestation de la force expansive, conquérante, dont Dieu a doué la race germanique. Au quinzième siècle, elle mettra la même ardeur à chercher de nouveaux mondes, et, par cette découverte, elle jettera les bases de l'unité humaine. Puis elle s'élancera avec une fougue toujours renaissante dans le champ du commerce et de l'industrie, domptant la nature et unissant les peuples par des liens qui ont leur puissance, même à côté de la religion : Dieu a voulu que les besoins des hommes fussent une chaîne pour lier les terres les plus éloignées. Si l'humanité est destinée à réaliser une unité de plus en plus vaste, c'est de l'action combinée de la religion et de la race germanique qu'il faut attendre ce grand résultat.

§ 3. Dissolution de l'Europe féodale

Quelle sera la forme de l'unité future? On conçoit que les anciens aient cru à la possibilité d'une monarchie universelle. Leur vue ne portait pas loin; le plus aventureux des héros de l'antiquité, Alexandre, à qui l'univers était trop étroit, dut s'arrêter sur les bords de l'Indus; les Romains ne connurent pas le Nord ni l'Afrique; des mondes entiers restèrent cachés dans l'immensité de l'océan. Aujourd'hui que nous savons l'étendue de la terre, ce serait une folie que de rêver encore la monarchie du monde. L'homme, faible créature, a besoin de se limiter pour obéir aux conditions de sa nature; quand il veut trop embrasser, il se perd dans l'impossible, dans le monstrueux. Après tout, l'unité, quelque large qu'on la suppose, n'est pas le but, ce n'est que le moyen. Comme l'État est un milieu qui doit être organisé de manière que les individus puissent s'y développer à leur aise, de même l'humanité est un milieu où doivent se développer les nations. Il ne faut pas plus sacrifier les nations à l'humanité, que les individus à l'État. Tant qu'il n'y a pas de nations, l'unité ne saurait être qu'une fausse conception ; ce serait un État sans citoyens. Telles furent les tentatives de monarchie universelle. D'où date l'ère des nations ? Elle date du moyen âge; c'est une inspiration des Germains. Il y a dans cette race un besoin d'individualité qui ne lui permet pas de fonder de grands empires. Le Germain maintient son indépendance en face de l'État ; comment l'abdiquerait-il en face de l'humanité ?

Le moyen âge élabore les divers éléments des nations modernes. C'est le rude instrument de la conquête qui les a semés sur l'Europe. Les populations primitives du monde occidental se rattachent à l'Orient; nos langues portent encore l'empreinte de notre origine asiatique. Mais le berceau des nations n'a pas d'histoire ; nos

ancêtres ne paraissent sur la scène du monde que lorsqu'un conquérant civilisé les appelle à la vie publique. Rome, malgré sa puissance d'absorption, ne détruit pas l'individualité des populations barbares; elle les civilise d'abord, puis elle use leur vigueur par l'influence funeste du despotisme. D'autres Barbares viennent régénérer le monde romain. Les destinées futures des diverses nations dépendent de l'influence plus ou moins grande que les divers conquérants ont exercée sur les vaincus. Le midi de l'Europe reste romain : il reçoit le sang germain comme un élément de vie, mais en le transformant. De là résulte une culture plus précoce, plus brillante, mais on dirait que Rome transmet avec son génie un germe funeste de décadence aux nations. L'Italie et l'Espagne, jusqu'à nos jours du moins, ne semblaient vivre que de la gloire du passé, comme un vieillard des souvenirs de sa jeunesse. La France, moitié germanique, moitié romaine, est comme un lien entre les deux races et les deux civilisations. Plus puissante que l'Italie et l'Espagne, elle a le glorieux rôle d'initiation et de propagande; mais si elle remue le monde par les idées, elle n'a pas su jusqu'ici les réaliser dans son sein; à de magnifiques élans succèdent de tristes affaissements, qui ont inspiré des inquiétudes sur son avenir. En Angleterre, l'élément germanique domine, et, avec lui, le principe d'individualité, de liberté; les Celtes et les Normands ont donné aux Anglais leur caractère tenace, positif, et leur esprit entreprenant. L'Allemagne a conservé pour elle le domaine de la pensée et de l'imagination ; inhabile jusqu'ici à la liberté pratique, nul autre peuple ne pousse plus loin les témérités de la liberté intellectuelle.

Quand les nationalités sont constituées, le moyen âge finit. La féodalité ne connaît pas d'État, elle repose sur le lien personnel du vassal et du suzerain ; lorsque le vassal devient sujet, et le suzerain roi, le régime féodal fait place à une ère nouvelle. En même temps que les États se fondent, l'unité catholique se dissout

par l'affaiblissement de la papauté. Au moyen âge, la papauté se confond avec l'Église; c'est elle qui forme le lien de l'unité chrétienne. Cette unité, trop absolue dans ses exigences, compromet la liberté des nations : Rome chrétienne menace de renouveler la domination de Rome païenne. Les rois, représentants et organes des nations naissantes, secouent un joug qui rend leur royauté illusoire ; en combattant pour leur souveraineté, ils luttent pour l'indépendance des peuples.

Il ne suffit pas de briser le pouvoir temporel des papes pour garantir la civilisation moderne. L'égalité a un ennemi intérieur dans chaque État, c'est la féodalité. La lutte contre l'aristocratie féodale commence dès qu'elle est constituée. Les rois prennent appui sur les communes pour battre en brèche les châteaux forts des seigneurs. Ils trouvent un puissant auxiliaire dans l'élément romain qui a survécu à la ruine de l'empire; avec l'aide des légistes, l'idée de l'égalité générale l'emporte sur l'idée de privilége et d'aristocratie. Le droit n'est pas le seul élément de l'antiquité qui reparaisse à la fin du moyen âge pour le dissoudre, et préparer une ère nouvelle. On dirait que l'antiquité tout entière sort de son tombeau pour se venger des Barbares qui ont mis fin au monde ancien. Les peuples chrétiens secouent la poussière du moyen âge; l'esprit libre de la Grèce et de Rome rafraîchit les âmes affaissées sous les sombres croyances du catholicisme. La Renaissance donne la main à la Réforme. Le catholicisme ne cède pas sa domination sans lutte; le sang coule, mais ce n'est pas en vain. La liberté religieuse est l'aurore de la liberté politique. L'Europe moderne présente un spectacle inconnu jusque-là; des nations libres, indépendantes, qui marchent à grands pas vers le terme de leurs destinées : liberté, égalité, fraternité, dogmes sacrés dont on a abusé, mais qui n'en restent pas moins l'idéal du genre humain.

LIVRE I

LA HIÉRARCHIE FÉODALE ET L'UNITÉ CATHOLIQUE

2

CHAPITRE I

LA FÉODALITÉ

—

SECTION I. — L'ANTIQUITÉ, LA FÉODALITÉ ET LES TEMPS MODERNES

I

Le moyen âge n'est pas une époque achevée, circonscrite dans des limites certaines comme l'antiquité. Le christianisme et l'invasion des Barbares séparent l'Europe moderne du monde ancien. Entre le moyen âge et le temps actuel, il n'y a pas d'abîme aussi profond : l'Évangile et les Germains inaugurent une ère nouvelle qui se prolonge jusqu'à nos jours; l'avenir même, pour autant que l'homme puisse l'entrevoir, ne sera qu'une évolution de la civilisation germano-chrétienne. Ce qu'on appelle le moyen âge est un anneau de cette longue chaîne. Il s'ouvre par le bouleversement et la dissolution : c'est l'époque barbare. Puis vient la féodalité; avec elle commence l'âge moderne. Quel est le rapport entre les deux mondes, l'ancien et le nouveau? Pour le saisir, il faut embrasser les destinées de l'humanité dans leur ensemble. si l'on sépare le moyen âge des siècles qui le suivent, il reste une énigme, dont on cherche en vain le mot; il ne faut pas davantage l'isoler de l'antiquité, car ce sont les vices de la civilisation ancienne qui font comprendre la nécessité du moyen âge.

Les anciens croyaient que le monde tournait dans un cercle vicieux; il fallait la fermeté du stoïcisme pour accepter ce désolant spectacle sans désespoir. Aujourd'hui que nous avons derrière nous plusieurs âges de l'humanité, nous nous formons une vue plus consolante de ses destinées. Elle n'est pas le jouet d'une aveugle fatalité, elle ne parcourt pas toujours le même cercle de fautes et de misères; il se fait un progrès incessant, continu vers un terme idéal, qui se réalisera dans les limites de l'imperfection humaine. Mais si le progrès est continu, il n'est pas régulier; il y a des temps d'arrêt, de secousse, de trouble, dans le développement du genre humain, comme dans le développement des individus. L'homme est en proie à la maladie, mais le mal est souvent la manifestation d'une force latente qui doit se produire; la mort elle-même n'est qu'une transition à une autre existence. De même pour les peuples, il arrive des époques de révolution; le monde paraît déchoir, des civilisations brillantes s'écroulent, la nuit se fait, la barbarie règne; on est tenté de s'écrier avec les sages de l'antiquité, que tout est fatal dans la vie de l'humanité. Ne nous hâtons pas trop de nier la Providence : la main de Dieu est dans ce cataclysme. Si un ancien monde paraît mourir, c'est qu'un principe nouveau qu'il ignorait, doit se faire jour : Dieu vient en aide à ce douloureux enfantement. Bientôt la lumière reparaît, plus vive, plus brillante que jamais; ce que l'on croyait être la déchéance et la mort était la condition d'une rénovation physique, intellectuelle et morale. A ce point de vue, la féodalité barbare, ignorante, superstitieuse, est un progrès sur la brillante civilisation de l'antiquité. Essayons de découvrir la loi de cette progression.

L'étude de l'histoire nous montre les peuples avançant à travers les obstacles, les souffrances et les chutes, vers un état qui est la destinée providentielle de l'humanité. Au berceau du genre humain règne l'inégalité la plus radicale; les castes sont comme autant de races diverses, inégales par la volonté du Créateur. Aujourd'hui l'égalité des hommes est reconnue, ainsi que la liberté, bien que le dissentiment soit grand sur les conséquences de ces principes. Dans l'antiquité tout entière et jusque dans la riche civilisation de la Grèce et de Rome, il n'y a de liberté que pour une classe privilégiée; la servitude est le lot de l'immense majo-

rité des hommes. Aujourd'hui l'esclavage est répudié comme un crime. L'histoire du genre humain jusqu'au dix-neuvième siècle est l'histoire de sa marche vers l'égalité et la liberté. Tel est l'idéal de notre âge, et nous pouvons dire sans présomption que tel est l'idéal de l'avenir; car l'histoire est la manifestation des desseins de Dieu. Si l'homme, partant de la servitude et de la liberté privilégiée, est arrivé progressivement à la liberté et à l'égalité générales, ce progrès accompli sous la main de Dieu prouve que telle est la voie dans laquelle les peuples doivent marcher. Déjà la doctrine des anciens sur la servitude naturelle ne trouve plus de partisans. Le débat n'est plus de savoir si les hommes sont libres et égaux, mais quelles sont les garanties de cette liberté, quels sont les droits attachés à cette égalité. La liberté et l'égalité ne sont pas de purs principes, des abstractions philosophiques ou religieuses : elles doivent entrer dans la vie, et fonder une société qui sera supérieure à l'antiquité tout ensemble et au moyen âge. L'individu sera de plus en plus libre, c'est à dire que chaque homme développera les facultés dont Dieu l'a doué et contribuera par ses travaux et ses progrès au progrès général et à l'harmonie universelle. Pour cela tous doivent être égaux. Non pas que les conditions matérielles ou morales de l'existence soient les mêmes pour tous. L'égalité absolue est une chimère, parce qu'elle est en opposition avec l'inégalité de nos facultés; mais cette inégalité naturelle n'empêche pas que le but des hommes ne soit le même. Leur mission est différente, en ce sens qu'elle diffère d'après leurs facultés, mais le but est identique, c'est le développement des individus; chacun doit être mis à même de remplir la destinée que ses facultés lui assignent. La supériorité que donnent les dons de la nature ou de la fortune n'accorde pas des droits différents, elle impose des devoirs plus élevés, plus étendus. Tel est l'idéal de la liberté et de l'égalité, vers lequel Dieu conduit les peuples par une éducation progressive.

II

L'antiquité a eu sa part dans cette grande œuvre. Il est difficile de lui rendre justice complète, parce que le point de départ de

l'espèce humaine est caché dans la nuit des temps ; toutefois ce que nous savons des origines de l'humanité suffit pour apprécier le progrès fait par les anciens vers la liberté et l'égalité. La caste qui établit une inégalité divine entre les hommes disparaît; l'égalité est admise dans la cité entre les hommes libres. Ce progrès est immense; néanmoins ce n'est qu'un premier pas hors de la barbarie primitive; les anciens ne connaissaient ni la véritable égalité, ni la véritable liberté. L'esclavage vicie l'état social de l'antiquité; son plus profond penseur proclame que la servitude est naturelle, ce qui aboutit à éterniser l'abus de la force. Il est vrai que le citoyen est libre, mais sa liberté est d'emprunt; ce n'est pas comme homme qu'il est libre ; s'il l'était comme tel, l'esclave aussi devrait l'être; le citoyen est libre comme partie, comme élément de l'État; c'est par l'État qu'il vit, hors de l'État, il n'est rien. Or l'homme qui n'a pas en lui-même le principe de sa liberté, n'est libre qu'en apparence. Qu'est-ce en définitive que la liberté du citoyen? Une servitude déguisée. Il doit se dépouiller de son individualité, au point que son corps et son âme se confondent avec l'État. Tel est l'idéal de Platon : l'individu est absorbé dans la cité, il ne lui reste aucune action, aucun sentiment particulier, il ne lui reste pas même le foyer de la famille. Peut-il y avoir liberté, lorsque l'individualité est détruite? Ainsi mutilé, l'homme est plutôt esclave que libre. Il ne jouit pas davantage de l'égalité. Partout dans les républiques anciennes, nous voyons une lutte âpre et violente pour la domination : la noblesse et le peuple, les riches et les pauvres se disputent la possession de la cité. Ces luttes conduisent à la dissolution, à la tyrannie, à la décadence. L'empire romain est le dernier mot de l'antiquité, et qu'est-ce que l'empire? Le tombeau de la liberté; l'égalité qui y règne n'est que la servitude de tous sous le despotisme d'un seul.

La féodalité est en tout le contre-pied de la société ancienne. L'individu y domine ; il n'y a plus de cité, plus d'État; toutes les relations sont individuelles et d'intérêt privé. C'est le règne de la barbarie, dit-on; et cependant l'anarchie féodale est supérieure à l'idéal de Platon ! Le système de l'antiquité est faux. La liberté n'est pas une chose factice que l'homme tient de la cité, c'est un don de Dieu qui appartient à toute créature. L'homme ne doit pas le sacrifice de sa liberté à l'État ; l'État doit plutôt être organisé de

manière que l'individn s'y puisse développer librement. Il est vrai que la féodalité méconnaît l'élément de l'unité, de la société générale; mais la prédominance de l'individu qui la caractérise vaut mieux que l'unité absolue qui règne dans l'antiquité. L'unité antique tue l'individualité et avec elle la société même; aussi l'antiquité périt-elle dans une honteuse décadence L'individualisme germanique est un principe de vie; bien qu'il ne conçoive pas la généralité, il n'aboutit pas à l'égoïsme; le moyen âge est une époque de force, mais aussi de dévoûment; la féodalité ne conduit pas à la mort, comme l'antiquité; elle prépare une civilisation riche d'avenir. L'État moderne tient compte des intérêts généraux méconnus par le moyen âge, mais c'est toujours l'esprit féodal qui l'inspire : la société a pour but non pas une abstraction, mais l'individu. L'individu trouve en lui-même la raison de son existence, et non en dehors de lui. C'est le principe de la liberté; l'État a pour mission de la garantir et non de l'absorber.

Voilà ce que la féodalité a fait pour la liberté. Ce bienfait est incontestable, et il ne saurait y en avoir de plus considérable, car sans liberté, il n'y a point de vie. Qu'a-t-elle fait pour l'égalité? La hiérarchie féodale repose, comme les républiques anciennes, sur la distinction des classes. Il y a encore aristocratie et servitude au moyen âge, mais l'une et l'autre ont changé de caractère. La division des ordres dans l'antiquité conserve quelque chose du fatalisme des castes : de là la doctrine d'Aristote sur l'esclavage. Le christianisme ruine fondamentalement toute distinction qui repose sur la naissance et la race, en proclamant que les hommes sont tous enfants du même Dieu. Le sentiment chrétien perce dans la théorie des légistes féodaux sur la condition des personnes. Le moyen âge cherchait une explication du fait universel de la servitude qui survivait, bien que modifié, à la chute du monde ancien. Essentiellement religieux, il éprouvait le besoin de la légitimer par la volonté divine : c'est la malédiction qui pèse sur les descendants de Caïn, suivant les uns, selon d'autres, c'est la faute de Cham, fils de Noé, qui a produit l'esclavage (1). Il n'est

(1) On trouve encore d'autres explications de ce genre dans le *Sachsenspiegel*, III, 42, § 3. Cf. *Goerlitzer Landrecht* et *Weichbild*, chap. XXXI, § 2, et chap. XXXII (dans le *Sachsenspiegel* de *Homeyer*, T. II, 2, pag. 174-180). — Le recueil de coutumes, connu sous le nom de *Regiam Majes-*



pas difficile à l'auteur du *Miroir de Saxe* de refuter ces singulières explications. Il ne comprend pas comment un homme puisse être la propriété d'un homme (1) : Dieu n'a-t-il pas fait ses créatures à son image? Jésus-Christ n'a-t-il pas sauvé, par son sacrifice, les pauvres aussi bien que les riches, les esclaves aussi bien que les maîtres? Les légistes ne trouvent, en définitive, d'autres fondement à la servitude que la violence et l'injustice qu'on voudrait faire passer pour droit : de droit divin, disent-ils, les hommes sont libres (2). Tous sont de même race, car tous descendent d'un même père et d'une même mère (3); tous sont donc également nobles (4).

Le sentiment de l'égalité native des hommes ne vient pas exclusivement du christianisme; il existe aussi à l'état d'instinct dans la conscience de la race germanique. Ce n'est pas qu'il n'y ait chez les Germains un élément aristocratique; ils tiennent compte aux descendants des hauts faits de leurs ancêtres, ils croient que la noblesse de l'âme se transmet par le sang (5). Mais cette conception n'a plus l'immobilité orientale, ni la rigueur romaine. Dès que les Germains paraissent sur la scène du monde, la condition des personnes devient d'une mobilité extrême; on voit des serfs monter des derniers degrés de la société aux premières charges de l'État (6). Dans une société fondée sur la différence de race, cela ne se concevrait point; aussi n'est-ce plus le sang qui produit la distinction des ordres, c'est la propriété.

L'aristocratie féodale est née de l'hérédité des bénéfices et des fonctions plutôt que de la conquête (7). Au moyen âge, propriété,

tatem, dit (chap. XIV, § 4) : « Servitus sumsit originem ab ebrietate Noæ. » (*Houard*, Coutumes anglo-normandes, T. II, pag. 101.)

(1) *Sachsenspiegel*, III, 42, § 3 : « In minen sinnen kan ek is nicht genemen dat ieman des anderen scole (eghen) wesen. »

(2) *Idem*, III, 42, §§ 6, 4, 5. Tel est aussi le sentiment de *Beaumanoir*, Coutumes du Beauvoisis, chap. XLV, § 20 : « Selonc le droit naturel, çascuns est frans. »

(3) *Beaumanoir*, XLV, 32 : « El commencement tuit furent franc et d'une meisme francise; car çascun set que noz descendismes tuit d'un père et d'une mère, etc. »

(4) Le *Myrror of Justice* (XIIIe siècle) arrive au même résultat par une autre voie; il dit qu'il n'y a aucune famille dont on puisse prouver l'ingénuité originelle : « Servage de home est une subjection issuant de cy grande antiquité que nul frank ceppe (branche libre d'origine) ne purra être trové par humaine remembrance. » (*Houard*, Coutumes anglo-normandes, T. IV, pag. 576.)

(5) C'est du moins ce que prétendent les germanistes : *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 10, note 8. — *Meiners* (die Ungleichheit der Stænde) insiste beaucoup sur cette idée.

(6) Voyez le T. Ve de mes Études. (*les Barbares et le Catholicisme*.)

(7) *Ibidem*.



fonctions et noblesse se confondent: la propriété est une fonction, la fonction est une propriété. Les possesseurs du sol sont tenus au service des armes; c'est ce service qui constitue l'essence de l'aristocratie. Le fief est une possession à charge de service militaire (1). Si le vassal ne remplit pas ses obligations, il perd son fief. D'après les *Assises de Jérusalem*, la perte est d'an et jour pour défaut de service; elle est de toute la vie, quand le vassal néglige de faire hommage à son seigneur, ou qu'il est coupable de foi mentie; s'il fait un acte de trahison, il perd le fief, lui et ses héritiers (2). Le fief n'est pas une propriété dont le vassal ait la disposition; il ne peut l'aliéner qu'avec le consentement du seigneur (3); il ne le transmet pas à ses héritiers, les filles en sont exclues; les mâles mêmes n'y succèdent pas de plein droit (4). Dans la rigueur du système féodal, le fief retourne au seigneur après la mort du vassal; l'héritier doit demander l'investiture et il ne la reçoit qu'après avoir fait hommage et prêté serment de fidélité. Le fief est moins une propriété que le salaire d'une fonction (5).

La nature du fief caractérise l'aristocratie féodale. Ce n'est plus une caste comme dans l'Inde, ce n'est plus un ordre privilégié comme le patriciat de Rome, ce n'est pas même la noblesse, telle qu'elle existe aujourd'hui. La chevalerie du moyen âge est moins une noblesse qu'une fonction; par cela seul, elle ne peut pas être un corps fermé. Une aristocratie de sang a des priviléges par droit de naissance; ses priviléges ne sauraient devenir le partage d'une autre classe, parce que le sang ne se communique pas. Mais

(1) *Assises de Jérusalem,* Cour des barons, livre de *Geoffroy le Tort,* § V : « Totes choses qui servise deivent, si est fié. » *Sæchsisches Lehnrecht,* art 63 : « Swelk gut deme manne anc manschap gelegen wert, dat ne het nen recht len. »

(2) *Assises,* Cour des barons, chap. CLXXXIV, CLXLI, CLXLII. D'après le droit féodal de l'Occident, toute faute grave du vassal entraînait la perte du fief pour lui et ses héritiers. (*Homeyer,* System des Lehnrechts, pag. 505 et suiv. — *Otton. Frisingens.,* de Gestis Friderici, 2, 12 : « Omnes beneficiati qui sine voluntate dominorum domi remanserunt, in feudis condemnantur.) »

(3) Ce principe fut maintenu dans toute sa rigueur dans l'empire d'Allemagne. *Sententia,* a. 1290, contra alienationem bonorum feodalium, Rudolfi I in curia Erford.: « Quod neque vasallus vel alter aliquis fidelis præter scientiam domini ipsa bona, quæ tenet a domino, non possit alienare, vel distrahere quoquo modo. » — Cf. *Assises de Jérusalem,* chap. CCXXXIV *bis.*

(4) La *Glose du droit féodal* explique le motif de l'exclusion : « Deme das Lehen ist gegeben den mannen und nicht den weibern, darumb dasse sie mit gewapneter handt jr lehen verdienen müssen. » (*Homeyer,* Lehnrecht, pag. 449.)

(5) *Glosse zum Sæchsisches Lehnrecht,* II, dans *Homeyer,* II, 1, pag. 344 : « Das Lehn is der rittere sold. »

une aristocratie de fonctionnaires propriétaires peut se recruter, même dans les classes les plus viles. Un bourgeois, un vilain, un serf ne peut-il pas avoir la passion de la guerre, le génie des combats? On l'arme chevalier. Othon le Grand élève un simple guerrier à la dignité de duc (1). Les Hohenstaufen estiment le courage plus que les ancêtres et ils le récompensent par la chevalerie (2). Dans les *Chansons de gestes*, cette fidèle peinture des premiers temps de la féodalité, l'on trouve à chaque pas des chevaliers qui sont fils de vilains (3). La nécessité poussait à ces anoblissements; comme les croisades moissonnaient la noblesse, les fils de bourgeois durent remplir les vides (4); il y eut même des serfs chevaliers (5). Ces serfs, ces bourgeois, ces vilains, armés chevaliers, deviennent la tige de familles nobles; à la troisième génération, leurs descendants sont sur la même ligne que les rejetons des vieilles maisons (6); la mobilité dans l'état des personnes est si grande, qu'il faut cette longue possession pour distinguer le noble du roturier. Il est impossible, dit un légiste du moyen âge, de prouver la franchise originelle de qui que ce soit (7); on peut donc dire, en toute vérité, avec un écrivain allemand, que peu de comtes savent si leurs ancêtres n'étaient pas des serfs (8).

Rien ne caractérise mieux le génie des peuples germains que leurs sentiments sur les offices domestiques. Le service auprès de la personne d'un supérieur n'est pas considéré comme avilisant; il augmente plutôt l'honneur et l'importance sociale de celui qui

(1) *Widukind*, III, 44 (*Pertz*, Monumenta, III, 458).
(2) *Otton. Frising.*, de Gestis Friderici, I, 18. — *Petr. de Vineis*, Epist. VI, 17.
(3) Dans *Ogier le Danois* figure un riche bourgeois qui, devenu vieux, se fit moine:

« Un fil avait mult vaillant chevalier. »

T. I, pag. 165, v. 4017. — *Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 312.
(4) On lit dans la continuation de Guillaume de Tyr (*Martene*, Amplissima Collectio, T. V, pag. 609): « Il n'avait adonc à la cité que deus chevaliers qui estoient eschappés de la bataille. Lors fit Belin d'Helin cinquante fils de borgois chevaliers. »
(5) *Schwabenspiegel*, 18: « Ist ein eigen mann ritter. » Déjà chez les Lombards on trouve des serfs avec bénéfices à charge de service militaire. (*Capitul. Langob.*, a. 786, cap. VII: « Servi qui honorati beneficia et ministeria tenent, vel in bassalatico honorati sunt cum domini sui, et caballos arma... habere possunt. »)
(6) *Homeyer*, Lehnrecht, pag. 304, 305.
(7) Voyez plus haut, pag. 28, note 4.
(8) *Scheid*, vom Adel, pag. 52.

le remplit, tout en diminuant sa liberté; les serviteurs des rois sont en même temps les premiers fonctionnaires de l'État. La foi et le dévoûment ennoblissent ces liens; la servitude est plus estimée que la liberté. Au moyen âge, les grands, ecclésiastiques et séculiers, imitèrent les rois; devenus souverains, ils attachèrent à leur service des hommes pris en grande partie dans les classes serviles (1), les uns chargés de ministères auprès de la personne de leur maître, le plus grand nombre servant comme guerriers. Les fonctions qu'ils remplissaient leur firent donner le nom de *ministeriales*. Comme officiers de la couronne, comme chevaliers, ils s'élevaient au dessus de la classe dépendante d'où ils sortaient; cependant ils n'étaient pas libres, les actes les qualifient même de *serfs* (2). Malgré cela, les hommes libres recherchaient avec avidité ces services, les uns par piété pour le saint patron d'un monastère, les autres pour participer à la considération croissante qui entourait les *ministeriales*. On se précipitait dans la servitude; la liberté, dit le patriotique *Mœser*, devint presque une honte (3).

En apparence, la condition des *ministeriales* différait peu de l'état des *serfs*. Ils n'avaient pas d'existence personnelle, indépendante; tout ce qu'ils possédaient, ils le tenaient de leurs maîtres. Ils pouvaient être propriétaires, mais leurs biens comme leurs personnes étaient sous puissance : il ne leur était pas permis de les aliéner, ni de les transmettre par hérédité à des étrangers. Leur mariage était soumis aux mêmes restrictions que celui des serfs (4). A leur mort, le maître prenait le meilleur cheval de l'homme, la robe la plus précieuse de la femme. Sous le rapport du droit privé, c'étaient de vrais mainmortables (5). Mais ne transportons pas nos idées de liberté dans le moyen âge. La servitude des *ministeriales* était plus apparente que réelle, car leur dépendance formait le premier degré de leur élévation. L'aristocratie

(1) *Conradi* III diploma, a. 1147, ap. *Schaten*, Annal. Paderborn., T. I, pag. 774 « De infimo ordine, videlicet de litis aut de censuariis, facere ministeriales, abbas potestatem habeat. »

(2) Servientes, servitores, famuli, servi, mancipia (*Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 202).

(3) *Mœser*, Osnabrückische Geschichte, T. II, pag. 105.

(4) *Diploma*, a. 1277, ap. *Hontheim*, Hist. Trevirens., T. I, pag. 804 : « Liberos nostros nullis aliis quam ministerialibus Ecclesiæ Trevirensis, debebimus vel poterimus matrimonialiter copulare. »

(5) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 208. — *Montag*, Geschichte der deutschen Freiheit, T. II, pag. 617 et suiv.

des *vassaux* avait été dans le principe de condition servile; de même les *ministeriales* devinrent une source de noblesse (1). Les relations entre ces serviteurs privilégiés et leurs maîtres imitaient les liens de parenté (2). Remplissant les mêmes fonctions sociales que les *vassaux*, les *ministeriales* devaient finir par avoir les mêmes droits; les armes établirent l'égalité entre eux; bientôt il n'y eut plus aucune distinction entre le chevalier noble et le chevalier serf (3). Les bénéfices des *ministeriales*, devenus héréditaires, achevèrent l'assimilation : ceux qui dans l'origine avaient été serfs, finirent par être nobles (4).

L'histoire de la *ministérialité* montre comment les idées de liberté, de noblesse et de servitude, que nous croyons incompatibles, se mêlaient au moyen âge. L'aristocratie féodale n'est pas une noblesse de race; elle a ses racines dans une fonction sociale. Elle s'immobilise et se perpétue par la possession du sol; mais elle n'a rien d'exclusif, elle contient au contraire un principe de transformation, car elle tend à devenir une aristocratie de capacités. La noblesse se fonde sur le service des armes; la possession du sol est la récompense de ce service. Comme les armes constituent toute la vie sociale au moyen âge, il est naturel que la souveraineté avec ses avantages appartienne à ceux qui savent manier les armes. Mais l'état social va changer; la société demande d'autres capacités que celle de la guerre. A qui appartiendra alors le gouvernement? A ceux qui auront les capacités qu'exige la société nouvelle. Le principe est toujours le même que celui sur lequel reposait la chevalerie du moyen âge; mais il est transformé, il s'appelle l'aristocratie des capacités, la souveraineté de la raison.

Le principe aristocratique viole l'égalité. Il est certain que le gouvernement doit appartenir au plus capable, mais ce n'est pas

(1) Voyez le T. V[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

(2) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 205.

(3) On pourrait croire que *serf* et *chevalier* sont deux idées qui s'excluent. Cependant un diplôme de 1296 (ap. *Besoldum*, Document., pag. 150) parle d'un *nobilis servus cum equo*. Les *ministeriales* sont qualifiés dans les actes de *milites, nobiles, nobiliores*. (*Hullmann*, Geschichte des Ursprungs der Stænde in Deutschland, pag. 447-449.)

(4) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 210. — *Struben* dit que la plus grande partie de la noblesse allemande descend de familles *ministeriales*. Il cite de nombreux exemples (*Nebenstunden*, T. IV, pag. 424 et suiv; T. V, pag. 250 et suiv.)



à titre de privilége, c'est à titre de devoir plus que de droit. Lorsque la capacité donne un privilége, elle conduit inévitablement à l'oppression, à la tyrannie; c'est l'histoire de tous les gouvernements aristocratiques, c'est l'histoire de la féodalité. Elle a lourdement pesé sur l'humanité : les douleurs des serfs protestent contre la légitimité d'un système politique, qui aboutit à l'asservissement des masses au profit de quelques privilégiés. Le principe de l'aristocratie doit donc faire place à celui de l'égalité. La capacité ne donnera plus au souverain le droit d'opprimer les classes inférieures, car il n'y aura plus d'autre différence entre les diverses classes de la société qu'une différence de vocation et de devoir; les droits seront les mêmes. La féodalité a fait un grand pas vers cet idéal, en transformant l'aristocratie de race en aristocratie de fonctions; mais elle ne pouvait pas conduire à l'égalité, elle tendait au contraire à immobiliser l'inégalité. Il fallait d'autres éléments que l'élément germain pour amener le triomphe de l'égalité; car là où la race germanique domine, l'inégalité et l'aristocratie se sont perpétuées. Mais il y avait un germe d'égalité dans la tradition romaine, le principe de l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Il y avait un germe plus profond d'égalité dans la doctrine chrétienne : la hiérarchie catholique réalise, au moins dans son idéal, l'égalité, telle que la réclame la société moderne. Le gouvernement appartient au plus capable, mais non à titre de privilége héréditaire; si la supériorité donne des droits, elle impose aussi des devoirs : ces devoirs se résument dans la charité.

C'est sous l'influence de ces éléments divers que l'égalité s'est développée. La lutte a été longue. L'Église, infidèle à ses doctrines, a pris parti contre ses propres principes. Il a fallu un coup de foudre pour mettre tous les priviléges à néant : la nuit du 4 août 1789 inaugura l'ère nouvelle. Pourquoi ce dogme, acheté au prix du sang, consacré par la religion, a-t-il tant de peine à s'établir? C'est qu'il ne suffit pas à lui seul pour organiser la société. Voilà pourquoi le principe de la féodalité survit à côté du principe de l'égalité. L'égalité absolue conduirait à la dissolution de la société; il faut que le principe de la hiérarchie, le droit de la capacité soit aussi reconnu. Harmoniser ces éléments également vrais, également nécessaires de l'humanité, telle est l'œuvre de l'avenir.

SECTION II. — LA HIÉRARCHIE FÉODALE

§ 1. Considérations générales

La féodalité est une époque maudite; on lui adresse toute espèce de reproches, on lui impute tous les crimes. C'est le règne de l'anarchie, pas d'État, rien que des relations personnelles de vassal à seigneur, et dans ces relations règne la violence. Au dessous de la classe aristocratique sont les serfs, soumis à un arbitraire si épouvantable que le souvenir et l'horreur en retentissent jusqu'à nos jours. Nous ne dissimulerons pas les abus de la force, ni les souffrances des populations asservies; mais ces souffrances et ces abus sont-ils une raison de maudire tout un âge de l'humanité? La malédiction serait sacrilége, car elle retomberait sur Dieu même. Partout où nous portons nos regards, dans le passé et dans le présent, nous rencontrons des douleurs, fruit de l'exploitation de l'homme par l'homme; plus haut nous remontons dans l'histoire, plus l'exploitation est rude, plus poignantes sont les misères. Ce spectacle peut nous attrister, il ne saurait nous abattre; car l'histoire nous enseigne ue c'est à la sueur de son front, au prix de son sang que l'humanité avance vers le terme de ses destinées. Ne maudissons ni la nature humaine, ni les hommes; acceptons la loi de notre condition, étudions le passé, non pour le condamner, mais pour y trouver des témoignages de la loi du progrès qui nous console des maux présents par l'espérance de l'avenir.

Il n'y a pas d'État au moyen âge. Est-ce à dire que tout soit livré à l'anarchie? Ce serait la dissolution de la société, c'est à dire la mort. La souveraineté réside toujours quelque part, il y a toujours un gouvernement. Au moyen âge, les nations n'existent pas encore, il n'y a pas de société générale, la vie s'est retirée dans des centres plus étroits. Mais la vie générale, telle qu'on l'avait vue sous l'empire carlovingien, sous l'empire romain même, était plus factice que réelle, car elle absorbait les forces au lieu de les

développer. Pour que la vie renaquît, véritable, puissante, il fallait que l'individualisme remplaçât cette fausse unité : telle est la mission de ce qu'on appelle l'anarchie féodale. Il n'y a pas de royauté; la hiérarchie féodale aboutit, à la vérité, au roi, mais la puissance réelle n'est pas dans le suzerain, elle est dans les vassaux. La souveraineté n'est pas générale, elle est locale : chaque baron est roi dans sa baronnie (1). Au point de vue de l'unité moderne, de la centralisation gouvernementale, cette division de la souveraineté ressemble à l'anarchie. La féodalité n'est certes pas notre idéal; elle ne tient aucun compte de ce qu'il y a d'un, de général dans la nature; mais le système de l'unité absolue et de la centralisation est tout aussi faux et plus funeste encore : l'empire a détruit la vie, la féodalité l'a fait renaître.

Nous avons, même au dix-neuvième siècle, des enseignements à puiser dans le régime tant méprisé du moyen âge. Il y a en Europe une nation qui, plus que toutes les autres, a conservé l'esprit de la féodalité : c'est le gouvernement de la société par elle-même, c'est l'élément individuel, local, qui font la puissance de l'Angleterre. Le *self-government* anglais existe en germe dans la féodalité : la féodalité n'est autre chose que le règne des forces individuelles, locales. Aujourd'hui les individus s'affaissent, leur énergie se perd, ils demandent à chaque pas appui et secours à la société. Mais qu'est-ce que cette abstraction sociale? La société n'est-elle pas l'ensemble des individus? Et si les membres sont faibles, comment le corps aurait-il de la vigueur? L'unité est notre idéal; mais, pour qu'elle ne devienne pas le tombeau des peuples, il faut qu'elle se base sur un développement énergique des forces individuelles.

Pourquoi la domination de l'individu au moyen âge a-t-elle produit les abus qui ont fait maudire la féodalité? C'est que l'individu est barbare; il ne connaît au fond qu'un droit, le droit du plus fort; il en use à l'égard de son suzerain aussi bien qu'à l'égard de ses vassaux. Quant à la classe servile, elle n'a d'autre valeur que celle d'un instrument de travail et de richesses. L'homme du moyen âge ne recule devant aucune violence, car il n'a pas le

(1) *Beaumanoir,* Coutumes du Beauvoisis, chap. XXXIV, § 41 : « Cascuns baron est souvrains en sa baronnie. »

sentiment de l'humanité : un seul obstacle l'arrête, la force. Voilà pourquoi l'abus est général ; il règne dans les classes dominantes, aussi bien que dans les classes asservies. Mais le principe d'où découlent les abus de la féodalité, est aussi le principe de la liberté moderne. L'individu est tout au moyen âge. Le vassal n'a pas au dessus de lui la volonté absolue, arbitraire du prince ; il n'a pas au dessus de lui la puissance abstraite mais irrésistible que nous appelons *loi* ou *souveraineté nationale*. S'il est subordonné à un suzerain, c'est par sa volonté ; il fait hommage à son seigneur, mais son hommage ne le soumet qu'à des services déterminés. C'est le règne du contrat social. Le vassal a des devoirs envers son suzerain, mais il a aussi des droits contre lui et il compte sur son bras pour les faire respecter ; il a des associés qui ont les mêmes intérêts et qui sont ses alliés naturels dans toute lutte contre le seigneur commun. Les vassaux forment le conseil de leur suzerain ; ils siégent dans sa cour : ce sont eux le souverain plutôt que le seigneur dont ils relèvent. Voilà en germe l'intervention de la nation dans son gouvernement. Il y a une preuve vivante de ce que nous disons : le pays où la féodalité a régné dans toute sa rigueur, le pays où l'esprit féodal s'est conservé jusqu'à nos jours, est aussi celui où la liberté a jeté les plus fortes racines, c'est l'Angleterre.

La hiérarchie féodale est viciée par la servitude du plus grand nombre. Mas la servitude n'est pas née de la féodalité, elle préexistait ; c'est au contraire sous la féodalité qu'elle s'est transformée. Le principe dominant des mœurs germaniques profite au serf ; son indépendance est reconnue et elle se développe à travers tous les obstacles, jusqu'à ce que le dernier anneau de sa chaîne soit brisé.

§ 2. La classe dominante

La féodalité est le règne de la diversité ; il y a autant de souverains que de propriétaires. Vassaux et arrière-vassaux se relient, il est vrai, à un chef suprême qui porte le titre de roi, mais cette hiérarchie est un idéal plus qu'une réalité. Le roi n'a de pouvoir que dans ses domaines ; il n'en a aucun dans les domaines de ses

grands vassaux; leurs fiefs ne sont pas *de l'obéissance le roi* (1); ce sont des souverainetés indépendantes dont les chefs s'intitulent comtes et ducs *par la grâce de Dieu* (2). Les vassaux des grands barons sont étrangers au roi; ils ne lui doivent ni fidélité ni service (3). Cependant dans cette dissolution sociale nous trouvons le principe de l'unité moderne. La féodalité a dans son sein un ennemi mortel qui s'élèvera sur ses ruines, la royauté. Les rois ont pour mission de rallier autour d'eux les éléments destinés à former les nations. Ces éléments, déposés dans le sol de l'Europe par les conquêtes successives, doivent se fondre en une seule race. La fusion s'opère sous le régime féodal : telle est la mission des petites souverainetés où se décomposent et s'unissent les germes des futures nations. En même temps se forme un pouvoir central qui profitera de ce travail de dissolution, pour établir l'unité monarchique. Ainsi la féodalité, bien qu'elle soit l'âge de la diversité, prépare l'unité future.

On a dit que la royauté, sous le régime féodal, était un fief plutôt qu'une monarchie (4). Tel est en effet le principe de la féodalité, et l'on peut dire qu'à une certaine époque, dans un certain pays, ce principe s'est réalisé. Après l'avénement de la famille capétienne, la France est un grand fief. La royauté est régie par par le droit féodal (5); le roi tient des fiefs de ses vassaux (6), il doit acquitter les services qui y sont attachés (7). Les droits du

(1) Les *Établissements de saint Louis* distinguent les pays d'*obéissance le roi* et les pays de *non obéissance le roi*. (Livre II, chap. x-xii.)

(2) *Histoire générale du Languedoc*, par deux religieux bénédictins, T. II, pag. 50. — *Warnkœnig*, Franzœsische Staats und Rechtsgeschichte, T. I, pag. 240.

(3) Le sire de Joinville refusa de prêter serment de fidélité à saint Louis, par la raison qu'il ne tenait aucune terre du roi : « Mais moi, dit-il, qui n'étais point sujet à lui, ne voulus point faire de serment. » (*Joinville*, Histoire du roi saint Louis, pag. 23, édit. *Ducange*. Comparez la dissertation XIII de *Ducange* sur Joinville, pag. 222.)

(4) *Mezeray*, Abrégé de l'Histoire de France, T. IV, pag. 102 : « Le royaume de France a été tenu plus de trois cents ans durant, selon la loi des bénéfices, se gouvernant comme un grand fief plutôt que comme une monarchie. » *Brussel* développe cette idée dans son Traité des fiefs, T. I, pag. 147 et suiv.

(5) Le roi était majeur à vingt et un ans comme les vassaux; cela ne fut changé que par l'ordonnance de 1374, qui fixa la majorité du roi à quatorze ans.

(6) Il en était de même en Allemagne; les puissants Hohenstaufen, ces ennemis nés de l'Église, tenaient beaucoup de seigneuries en fief des évêchés. (*Montag*, Geschichte der Staatsbürgerlichen Freiheit, T. II, pag. 571. — *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 240.)

(7) Il les faisait acquitter par un ou plusieurs nobles. Il ne faisait pas hommage, à moins que le suzerain ne fût une Église. *Brussel*, T. I, pag. 153, rapporte une charte par laquelle l'évêque de Térouane libère le roi de l'hommage, à condition que les évêques seront quittes du droit de gîte.

roi ne diffèrent pas des droits de ses grands vassaux. Les lois qu'il porte n'ont de force que dans ses domaines (1). La justice, attribut et garantie de la souveraineté (2), appartient à tout possesseur de fief (3); les femmes mêmes prennent place dans les cours féodales (4). Chaque seigneur bat monnaie, aussi bien que le roi (5). Le roi n'a d'autres revenus que ceux de son domaine; ce sont des redevances féodales comme en ont tous les hauts seigneurs (6). La guerre, dans laquelle se résume l'existence de la féodalité, est un fait et un droit universel.

Si le régime féodal s'était maintenu, le roi eût été le suzerain nominal d'une aristocratie guerrière. En veut-on la preuve? Que l'on voie ce qui se passe dans les pays où les croisés transplantèrent la féodalité dans tout son éclat : le roi, d'après les *Assises de Jérusalem*, est un simple seigneur suzerain, lié à ses vassaux par des engagements réciproques (7). Cependant c'est une affirmation trop absolue de dire que la royauté est un fief, et que tous les fiefs sont des propriétés souveraines (8). On doit se garder d'avancer une proposition générale et péremptoire sur la féodalité. Les généralités ne sont que des abstractions; elles disent ce que la féodalité serait devenue, si elle s'était perpétuée, elles ne disent pas ce qu'elle a été. Il n'y a rien d'arrêté, rien de précis, au moyen âge; tout est changeant, mobile; la société ressemble à l'enfant qui grandit; à quelques années de distance, elle n'est plus la même. Au milieu de la dissolution féodale et de la souveraineté des seigneurs se prépare l'unité sociale, la monarchie. A la propo-

(1) On ne trouve aucun acte législatif général en France, du XIe au XIIIe siècle; il y a des lois émanées des grands vassaux (*Brussel*, T. I, pag. 318).

(2) *Loyseau*, Traité des seigneuries, chap. V : « Ressort de justice est le plus fort lien qui soit pour maintenir la souveraineté. »

(3) *Bouteiller*, Somme rurale, tit. III, § 3 : « La *juridiction naturelle* est celle que les seigneurs ont par la dignité de la seigneurie de leurs fiefs, laquelle juridiction est patrimoniale, selon la coutume générale de France. »

(4) *Mahaut*, comtesse d'Artois, assista comme pair de France au jugement de Robert, comte de Flandre, en 1315 (*Brussel*, T. I, pag. 262).

(5) On dit qu'à l'avénement de H. Capet il n'y avait pas moins de cent cinquante seigneurs qui exerçaient ce droit (*Hallam*, T. I, pag. 179); ce n'est qu'à la fin du XIIIe siècle que la monnaie du roi eut cours dans les terres des barons (*Ordonn.* de 1262, T. I, pag. 93). — *Brussel*, T. I, pag. 197 et suiv.

(6) *Brussel*, Traité des fiefs, T. I, pag. 399 et suiv.

(7) *Assises de la haute Cour*, le Livre au roi, chap. XXV : « L'assise et la loi de Jérusalem juge et dit que autant doit li rois di fei à son home lige come l'home lige doit à luy. »

(8) *Laboulaye*, de la Propriété, pag. 390 : « Le fief est une propriété souveraine. »

sition que la royauté est un fief au moyen âge, on peut opposer la proposition toute contraire, c'est que jamais la royauté n'a été un pur fief: l'une et l'autre sont vraies. Dans la théorie du régime féodal, la royauté n'est pas un pouvoir, le roi n'est qu'un suzerain. Mais dans le fait, le roi a toujours été plus qu'un suzerain : ne porte-t-il pas le titre de roi? et pourquoi les grands vassaux viennent-ils faire hommage à un homme qui hier encore était leur égal? L'hommage est le principe de la future royauté; la subordination du vassal finit par devenir la soumission du sujet.

L'hommage est le lien de la société féodale; il fait de chaque propriétaire un membre d'un grand tout. L'hommage donne un démenti aux grands vassaux qui s'intitulent comtes par la grâce de Dieu; il donne un démenti aux historiens qui affirment que le fief est une propriété souveraine. Le vassal est lié à son seigneur par le plus fort des liens, l'engagement personnel, la foi donnée et reçue. Nous opposons avec orgueil l'empire que la loi exerce dans les sociétés modernes, à l'anarchie sociale du moyen âge; si nous allions au fond des choses, nous devrions être plus modestes. La loi est trop souvent un ennemi qu'on ne se fait aucun scrupule de tromper; on la subit comme on plie sous la force, mais on élude l'obéissance quand on le peut. Comparez à cette soumission d'esclave l'hommage du vassal : « L'hommage, dit *Littleton*, est le plus honorable service de révérence que franc-tenant puisse faire à son seigneur. Car quand le vassal fera hommage à son seigneur, il sera disceint (1), la tête découverte, et son seigneur sera assis, et son vassal tiendra les mains étendues et jointes entre les mains du seigneur (2), et il dira : « Je deviens votre homme de ce jour en avant et pour la vie, de membre et d'honneur, et à vous serai féal et loyal. » Après quoi le seigneur se lève et embrasse son vassal (3). Ces engagements sont confirmés par un serment solennel : « Ce

(1) « Nu tête, sans épée ni éperons, » disent les vieilles coutumes citées par *Ducange*, au mot *Hominium*.

(2) *Britton*, chap. LXVII, dans *Houard*, Coutumes anglo-normandes, T. IV, pag. 285: Le tenaunt doit tendre son homage au seigniour à jointes meins en signe de subjeccion et de reverence, et le seigniour en signe de garaunty de acquitaunce et de défens doit enclore entre ses meins les meyns le tenaunt. »

(3) *Littleton*, chap. I. — *Britton*, ibid. « Et puis doit le seigniour beiser son tenaunt, quel que unques que soit le seigniour, masle ou femele, clerc ou lai, jeune ou vieille, en signe de perpétuel affinité et alliance de graunt amestie, quel que unques que soit le tenaunt, pour ou riche, lede ou bele. »



oyez-vous, mon seigneur, que je à vous serai féal et loyal, et foi à vous porterai des ténements que je demande à tenir de vous, et que loyalement à vous ferai les coutumes et services que faire à vous dois; ainsi m'aident Dieu et les saints (1). »

Le vassal est-il un souverain qui tient son droit de Dieu et qui n'est comptable qu'à Dieu? Il tient plutôt du fonctionnaire. Il a des obligations précises. La première, celle qui est l'origine de la féodalité, est le service militaire; la guerre est la fonction du vassal. Ce n'est pas la seule : il doit servir son suzerain dans sa cour, dans ses plaids, en lui donnant conseil, ou en prenant part au jugement des causes féodales (2). Le vassal doit encore certaines subventions, les *aides*, quand le suzerain est prisonnier, quand il arme son fils aîné chevalier et quand il marie sa fille aînée; si le vassal manque à un de ses devoirs, il est puni par la perte temporaire ou permanente de son fief. Est-ce un souverain qu'on dépose, ou est-ce un fonctionnaire qu'on destitue? Ne nous hâtons pas trop de répondre, les faits pourraient démentir notre théorie. Aujourd'hui la société brise facilement toutes les résistances, parce qu'elle a la force en main. Au moyen âge, la force est à ceux-là mêmes qu'il faut contraindre à l'obéissance. Le suzerain n'a pour lui que le droit; trop souvent la force lui fait défaut. Mais c'est beaucoup que le droit; jamais on ne l'a mieux éprouvé qu'au moyen âge, cette époque maudite où régnait la violence. La suzeraineté reconnue par les vassaux se change en souveraineté. Comment cette transformation se fait-elle? Par l'idée du droit. C'est comme organe de la justice que les rois de France acquirent une prépondérance tous les jours croissante sur leurs vassaux. Les légistes romains viennent à leur aide pour battre en brèche les châteaux forts de la féodalité. Là où le génie romain l'emporte, l'unité absolue prend la place de la diversité féodale; cette unité tend à l'égalité, mais elle ne tient pas assez compte de la liberté. Ailleurs l'individualisme germanique conserve son influence; la marche vers l'unité et l'égalité est moins rapide, mais la liberté se développe avec plus de puissance. L'idéal de l'avenir est dans l'harmonie de l'unité et de la diversité, de l'égalité et de la liberté.

(1) *Ducange*, au mot *Fidelitas*.

(2) Cette double obligation s'appelle en droit allemand *Heerfahrt* et *Hoffahrt* (*Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 561).



§ 3. Les classes dépendantes

La vassalité est le côté brillant du régime féodal : c'est dans son sein que se sont développés ces caractères énergiques, ces fières individualités qui ont tant d'attrait pour les hommes affaissés du dix-neuvième siècle. Mais le monde féodal ne se compose pas exclusivement de seigneurs ; la classe dominante est une aristocratie peu nombreuse ; quelle est la condition des classes dépendantes? Ici le tableau change : nous voyons l'immense majorité des habitants réduits à l'état de serfs, courbés sous la glèbe, humiliés, souffrants. Cependant cette honteuse dégradation de l'espèce humaine a été un pas immense vers la sainte égalité. Constatons avant tout l'état réel des choses que l'on a singulièrement méconnu. On dit qu'au dessous de l'aristocratie féodale, il n'y avait rien que des esclaves ou des serfs (1). Quand on étudie le moyen âge, il ne faut pas perdre de vue ces paroles de *Montesquieu :* « Dans ces temps-là, il n'y avait guère d'usages qui fussent précisément les mêmes (2). » Les principes sont une abstraction qui n'a jamais eu de vie ; dans la réalité, il y avait une variété infinie et sans cesse changeante (3).

Ouvrons un de ces recueils de coutumes qui nous donnent une idée de la société à un moment donné et dans un certain pays. Le *Miroir de Saxe* divise-t-il les hommes en *nobles* et *serfs?* Nous y trouvons des degrés de noblesse, des degrés de liberté, des degrés intermédiaires entre la liberté et la servitude, enfin des degrés de servitude. Chose remarquable ! L'idée qui domine dans ces divisions infinies, le centre autour duquel se groupent les distinctions de classes, ce n'est pas la noblesse, c'est la liberté. Quelle est la qualification qui distingue la première classe de la société féodale, les ducs, les princes, les hauts barons? Ce sont les *hommes libres*

(1) *Chateaubriand,* Études historiques : « Cette aristocratie était sans peuple : tout était esclave ou serf! »

(2) *Montesquieu,* Esprit des lois, XXVIII, 27.

(3) *Chantereau Lefebvre,* Traité des fiefs, pag. 2 : « La cause qui a rendu inutile les spéculations de tant de grands personnages, qui ont travaillé sur cette matière, est qu'ils ont voulu tirer des règles certaines et générales des principes les plus incertains et les plus particuliers que l'on saurait imaginer. »



par excellence (1). Mais l'aristocratie n'aime pas l'égalité, elle cherche à établir des distinctions jusque dans les distinctions. Les plus nobles parmi les nobles, ce sont les princes; on les appelle *illustres*, les autres sont simplement qualifiés de *nobles*. Voilà la noblesse féodale. N'y a-t-il rien au dessous d'elle que des serfs? Le *Miroir de Saxe* connaît une seconde classe d'hommes libres, les membres des *cours échevinales* (2) qui représentent les anciennes assemblées du peuple. C'est en quelque sorte la classe des citoyens actifs; ils n'ont pas la qualité de noble, mais ils s'élèvent au dessus du commun des hommes libres par les biens qu'ils possèdent librement. Une partie d'entre eux se vouent au service des armes, ils conservent tous les droits attachés à la liberté et ont part aux priviléges que les armes donnent à la chevalerie; de là sort une nouvelle noblesse, celle des *chevaliers* (3) qui, dans l'aristocratie féodale, forment la masse des vassaux. Que deviennent les hommes libres restés étrangers à la noble profession des armes? Ils maintiennent leur liberté, mais c'est une liberté peu considérée, parce qu'elle ne confère aucun privilége; c'est de toutes les libertés la moindre, disent les interprètes du *Miroir de Saxe* (4). Toutefois cette classe pourrait réclamer contre l'espèce de dédain qu'on lui témoigne. N'y a-t-il pas au dessous d'elle des hommes libres qui, à raison de la modicité de leur fortune, ne sont pas admis dans les cours échevinales (5)? Le *Miroir de Saxe* n'en parle pas, on ne sait si c'est à cause de leur petit nombre, ou à raison de leur peu d'importance. Bien qu'ils soient libres, ils se rapprochent déjà des degrés intermédiaires entre la liberté et la servitude : ici nous trouvons la masse des hommes libres qui, pour se mettre à l'abri de la violence des temps, recherchent la protection soit de l'Église soit d'un laïque puissant. Ils paient l'appui qui leur est assuré, par une diminution plus ou moins grande de leur liberté ; moitié serfs, moitié

(1) « De vrien heren » (*Sachsenspiegel*, I, 3, § 2).

(2) « De scepenbare lude » (Schoeffenbar Freien). *Sachensenspiegel*, ib.

(3) C'est ce que le *Sachsenspiegel* appelle *man von ridderes art* (I, 20, § 1; I, 27, § 2).

(4) « Shoepenfreiheit ist die geringste Freiheit, so unter allen Freiheiten ist, wann daran ist kein sonderliche ehre oder stand. » (*Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 419, note 5.)

(5) Ce sont les *plechhaften* (pfleghaften) du *Sachsenspiegel*, I, 2, § 2. Ils portent les noms les plus divers : *Mundlinge*, *Kuremundige*, *Kurmædige*, *Kurechte*; dans les lois de l'empire on les appelle *advocatitii*. (*Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 422.)

libres, ils doivent des cens, même des services; leur propriété est limitée. Mais n'allons pas les confondre avec les serfs, ce serait leur faire injure; car ils portent encore le titre de *libres* (1). Que dire des classes serviles? comment donner une idée de l'infinie variété qui règne dans leur dépendance? qu'il nous suffise de remarquer que d'un côté elles touchent à l'esclavage antique, dont elles renferment les débris, et d'un autre côté à la noblesse féodale à laquelle elles fournissent une partie considérable de ses chevaliers (2).

Peut-on dire après cela que, sous le régime féodal, il n'y a que deux classes de personnes, les seigneurs et les serfs? Cependant cette affirmation absolue a sa part de vérité. Oui, telle était la tendance de la féodalité : la liberté concentrée dans la classe dominante, et au dessous d'elle une classe dépendante, plus ou moins asservie (3). Cette classification semble même consacrée par la loi qui prescrit à tout homme libre d'avoir un seigneur (4). Mais les lois, dans ces temps d'anarchie et de mobilité, ne sont pas l'expression de l'ordre social. Dieu ne veut pas que la liberté disparaisse jamais de la terre, car il a créé l'homme pour qu'il soit libre. Des chartes royales du onzième et du douzième siècle établissent d'une manière authentique l'existence d'hommes libres en France (5). Dans les pays où domine l'élément germanique, la liberté est plus puissante; en Angleterre, il y a toute une classe d'hommes libres (6); en Allemagne, les lois attestent la permanence de la liberté, et les historiens racontent des traits qui prouvent que les descendants des Germains de Tacite n'avaient pas dégénéré (7). La race germanique était appelée à ranimer

(1) « Liberi censuales. » (*Walter*, Deutche Rechtsgeschichte, § 422.)

(2) Les *ministeriales*. Voyez plus haut, pag. 31.

(3) *Adalberon*. Carmen ad Robertum regem, dans *Bouquet*, Collection des historiens, T, X, pag. 69 : « Lex humana duas indicit conditiones : Nobilis et servus simili non lege tenentur. Hi bellatores, tutores ecclesiarum, defendunt vulgi majores atque minores, Cunctos et sese parili sic more tuentur. Hoc genus afflictum nil possidet absque labore. »

(4) *Conventus*, ap. *Marsuam.*, a. 847 (*Baluze*, II, 44) : « Volumus etiam ut unusquisque liber homo in nostro regno seniorem, qualem voluerit, in nobis et in nostris fidelibus accipiat. »

(5) Voyez les témoignages dans *Pardessus*, de l'Organisation judiciaire, pag. 18, note.

(6) *Hallam*, Histoire du moyen âge, T. I, pag. 167.

(7) Les Saxons avaient pour proverbe : « Jus nostrum gladio defendimus. » *Chronic. Holsat.*, I, cap. XVI, pag. 32. Les Dittmarses, célébrés par *Niebuhr*, préféraient mourir libres que de vivre esclaves : « Potius mori cupiunt liberi, quam in servitute vivere. » *Ibid.*, cap. XXVIII, XXX, pag. 81, 82. Cf. *Meiners*, Geschichte der Ungleichheit der Stænde, pag. 278-281.

l'esprit de liberté; comment aurait-elle pu oublier entièrement la sauvage indépendance dont elle jouissait dans ses forêts? Toutefois, il faut l'avouer, les hommes libres qui n'appartiennent pas à la noblesse, jouent un rôle peu considérable au moyen âge. Ils ne forment plus la masse de la population, mais une minorité sans influence; les savants sont pour ainsi dire forcés de faire des efforts d'érudition pour les découvrir. La plupart des hommes libres sont trop faibles pour maintenir leur indépendance dans un âge où règne le droit du plus fort; ils cherchent une protection, en se donnant eux et leurs biens à un monastère (1) ou à un homme puissant (2). Cette classe d'hommes à demi libres était très nombreuse (3); d'abord la masse des anciens hommes libres avait été obligé de s'y réfugier; elle comprenait encore les *colons* et les *lites* de l'époque carlovingienne (4). Vassaux d'un ordre inférieur, tenus envers un supérieur à des redevances et à des services, ils étaient plus ou moins libres, plus ou moins serfs (5). La véritable liberté devenait de plus en plus rare dans les classes inférieures, mais elle n'existait pas davantage dans les classes dominantes.

On croit d'ordinaire que les classes sociales au moyen âge étaient séparées par une barrière insurmontable, presque comme des castes : tous les priviléges d'un côté, toutes les charges et toutes les oppressions de l'autre : les seigneurs souverains, les serfs à peu près esclaves. En réalité, le fief est si peu souverain

(1) *Ruothardi* Episcopi Diploma, a. 1194 (*Schaten*, I, 636) : « Statutum ab ipso imperatore Heinrico confirmari obtinuit, scilicet ut si aliquis liber homo, in quocumque degens comitatu, se vel bona sua Ecclesiæ præfatæ tradere voluerit, liberam potestatem habeat. » (*Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 197, note 2. — *Montag*, Geschichte der Staatsbürgerlichen Freiheit, T. II, pag. 650, 656.)

(2) *Acta fundationis Murensis monasterii* (*Herrgott*, I, 299) : « Habuerunt vero hic quidam divites liberique homines curtim, qui rogaverunt Kanzelinum, comitem de Altenburg, ut esset defensor suarum rerum. Cujus potentiam ceteri rustici, qui erant liberi et in ipso vico constituti, intuentes, etiam ipsi sua prædia in ejus defensionem sub legitimo censu tradiderunt. Sicque factum est, ut ipse comes totum pene locum subjiceret. »

(3) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 415, notes 14-16. Ce sont les *homines advocatitii* ou *homines advocaciarum* des lois impériales. — En France on les rencontre sous les noms les plus divers; les uns se rapprochent de la liberté, tels étaient les *hôtes* (*Guerard*, Cartulaire de saint Père, Prolégomènes, pag. 35-37); les autres touchaient à l'esclavage, tels étaient les *colliberti* *Guerard*, *ibid.*, pag. 42 et suiv.).

(4) Voyez les actes du XI[e] et du XII[e] siècle, cités par *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 398, notes 3 et 4.

(5) Ceux qui, étant hommes libres, se donnaient à un seigneur ou à un monastère, conservaient au moins le titre d'hommes libres (*Montag*, T. II, pag. 657-659).

qu'il est une espèce de servitude (1). Le vassal doit des services a son seigneur, comme le serf à son maître; l'un et l'autre sont *hommes* d'autrui. L'analogie est si grande que le plus savant des germanistes (2) déclare qu'il lui est impossible de dire lequel des deux, du vassal ou du serf, est le type. Le vassal est le serf de l'ordre le plus élevé, le serf est un vassal d'un ordre inférieur (3). On voit des vassaux donnés, vendus, légués par leurs seigneurs, de la même manière que les serfs par leurs maîtres (4); des seigneurs soumis au droit de mainmorte comme les serfs (5); des chevaliers, des officiers, tout ensemble nobles et serfs, nobles parce qu'ils doivent des offices plutôt que des services, serfs parce qu'ils sont dans la dépendance personnelle d'un seigneur dont ils ne peuvent sortir que par l'affranchissement (6). Les nombreux officiers et serviteurs des rois, des grands ecclésiastiques et laïques, bien qu'ils soient serfs d'origine, se qualifient de nobles et ils fondent des familles nobles.

La condition des serfs est tout aussi variée, tout aussi mobile que celle des vassaux. Lorsque les légistes, élevés dans l'étude du droit romain, s'occupèrent des serfs, grand fut leur embarras : fallait-il les classer parmi les hommes libres ou parmi les esclaves? Ils ne sont pas des choses, comme les esclaves anciens, disaient les uns, donc ils sont libres. Ils n'ont pas les droits des hommes libres, disaient les autres, donc ils sont esclaves. Une troisième opinion les assimilait aux colons ou aux affranchis. Que décider dans cette incertitude? dit *Zasius*. Il répond que l'état des serfs ne ressemble à aucune des conditions connues des Romains et que néanmoins il tient de toutes (7). Les jurisconsultes, nourris dans les idées romaines, faisaient du servage une abstraction, comme si

(1) On ne l'a pas dit au moyen âge, mais on l'a dit dès que la véritable liberté reparut. *Godefroy* dit au XVIe siècle : « Feudum est species servitutis. »

(2) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 280.

(3) *Guerard*, Polyptique d'Irminon, T. I, pag. 422.

(4) Voyez les témoignages dans *Guerard, ibid.*, pag. 422, note 5.

(5) On trouve des concessions de fiefs faites sous la condition qu'à la mort du vassal le suzerain prendra ses chevaux et ses armes (Investiture de 1130 de l'archevêque de Ravenne, dans *Muratori*, Antiq., I, 633). *Ducange* (vº *Manus mortua*) rapporte une charte de 1329 qui affranchit les nobles du Dauphiné de la mainmorte, à condition que de leur côté ils affranchissent leurs serfs de cette charge.

(6) *Guerard*, Cartulaire de saint Père, Prolégomènes, pag. 32.

(7) *Zasius*, Resp. sing., lib. II, cap. VII. Cf. *Potgiesser*, de Statu servorum, lib. I, cap. III, §§ 29, 31. — *Heinecc.*, Elem. juris germ., pag. 49.



la condition des serfs avait été la même pour tous; mais il y a des degrés dans le servage et des degrés si nombreux qu'il a paru impossible, même aux légistes du moyen âge, de les distinguer (1). Toute affirmation générale sur la condition des serfs est par cela même fausse. Cette variété, cette mobilité, cette incertitude, sont le caractère distinctif de la servitude féodale, et c'est en cela précisément que se manifeste le progrès qu'elle réalise. Dans l'antiquité, la distinction des classes est absolue; un abîme sépare l'esclave de l'homme libre, car l'esclave est une chose. Le serf n'est plus une chose; son individualité humaine est reconnue : c'est le principe de sa future liberté.

Aussi y a-t-il un effort constant dans les classes asservies pour obtenir leur affranchissement complet. Ses efforts ne seront couronnés de succès qu'après des siècles de luttes; mais la lutte même est le commencement de l'émancipation. Elle n'eut pas partout le même succès. On trouve au moyen âge des serfs dont la condition se rapproche de celle des esclaves. Ouvrons un des vieux monuments de notre droit : « Bien que toutes les créatures dussent être franches selon la loi de la nature, par le fait de l'homme cependant il y a des créatures asservies comme les bêtes dans les parcs, les poissons dans les viviers, les oiseaux dans les cages (2). » Un jurisconsulte du treizième siècle les assimile aux meubles que le propriétaire peut vendre et donner à volonté (3). Ce sont des instruments dont il dispose suivant son bon plaisir : « Villains ne savent les vêpres de quoi ils serviront le matin (4). » Il peut les emprisonner, sans recourir à la justice; il peut s'emparer de ce qu'ils possèdent, car ils ne possèdent que pour leur maître (5). A côté de ces débris de l'esclavage antique, on rencontre des serfs dont la condition se rapproche de la

(1) Le *Miroir de Saxe* dit qu'il ne parle pas du droit des *ministeriales*, parce que leur condition est si variée qu'il est impossible de la préciser (III, XLII, 2) : « Went et is so manichfalt, dat is neman kan to ende komen. »

(2) *The Myrror of Justice*, chap. II, sect. 28, dans *Houard*, Coutumes anglo-normandes, T. IV, pag. 576.

(3) *Britton*, chap. XXXI, dans *Houard*, *ibid.*, T. IV, pag. 135 : « Et come ascun serra née serfe, il serra purement le chatel son seigniour, a donner et a vendre a sa volount. »

(4) *The Myrror of Justice*, chap. II, sect. 28 (*Houard*, T. IV, pag. 579).

(5) *Littleton*, Institut., sect. 208 (*Houard*, T. I, pag. 286). — *Bracton*, I, XI, 1, dit qu'on appelle serfs ceux qui « tenent villenagia, et per villana servitia et incerta, qui villanas faciunt consuetudines, et quidquid eis præceptum fuerit. » Cf. *Ducange*, v° *Villenagium*.



liberté. Ils sont propriétaires, et se servent de leurs biens pour acheter leur affranchissement. Ils ont le droit d'agir en justice même contre leur seigneur, s'il les a déshonorés; ils peuvent appeler leur maître en champ clos pour meurtre de leurs parents (1). On voit au commencement du douzième siècle les serfs d'une abbaye citer en justice leur seigneur, pour une cause moins grave : l'abbé leur avait retranché le vin, parce qu'il était cher (2).

Cette différence de conditions se perpétue à travers le moyen âge. Il y a des serfs qui restent soumis à des services indéterminés, illimités; le seigneur a sur eux un pouvoir arbitraire (3). Il y en a d'autres dont les services sont définis comme ceux des vassaux : « le seigneur ne leur peut rien demander sauf leur cens, leurs rentes et leurs redevances qu'ils sont accoutumés à payer pour leurs servitudes (4). » Le principe des services limités eut de la peine à s'établir ; les jurisconsultes du treizième siècle appellent la religion à leur aide pour porter les seigneurs à respecter les droits des vilains : « Sache bien, dit *P. de Fontaines*, que selon Dieu tu n'as pas plein pouvoir sur ton vilain ; si tu prends du sien fors les droites redevances qu'il te doit, tu le prends contre Dieu, et sur le péril de ton âme, comme voleur (5). » Le droit des vilains l'emporta sur l'arbitraire des seigneurs. Les services limités étaient dans les mœurs germaniques : on les trouve déjà consacrés dans les lois barbares (6). C'est l'idée du droit, du contrat, qui pénètre dans une sphère où jusque-là avaient régné la force et l'arbitraire le plus absolu. Dans la lutte du droit contre la force, le droit sort toujours vainqueur, car le droit est de Dieu, comme dit *Pierre de Fontaines*.

(1) *Littleton,* Instit., sect. 189, 190, 194, dans *Houard,* Anciennes lois françaises, T. I.

(2) *Guerard,* Cartulaire de saint Père, Prolégomènes, pag. 47.

(3) *The Myrror of Justice,* II, 28 : « Ceux peuvent les seigneurs pirger, cipper, emprisonner, battre et châtier à volonté, sauve à eux la vie ou les membres entiers. »

(4) *Beaumanoir,* Coutumes du Beauvoisis, XLV, 31.

(5) Conseil de *P. de Fontaines,* XXI, 8.

(6) *Lex Alam. Hlothar,* XXII, 3 : « Servi dimidiam partem sibi et dimidiam in dominico arationem reddant. Et si super hæc est, sicut servi ecclesiastici ita faciant, tres dies sibi et tres in domino. » Cf. *Lex Bajuv.,* I, 14, § 6. — *Polgiesser,* de Conditione servor., II, IV, 2.



§ 4. Appréciation du régime féodal

La féodalité a été exaltée et flétrie outre mesure. Les hommes imbus de l'esprit aristocratique lui prodiguent la plus vive admiration : « Rien n'est si beau que l'ordre des fiefs, » dit *le comte de Boulainvilliers* (1); à ses yeux, la royauté et l'égalité des classes sont une usurpation sur les droits que les seigneurs féodaux tenaient de la conquête (2). Il y a tel partisan fanatique du régime féodal qui, pour montrer son excellence, en a rapporté l'origine jusqu'à Dieu (3). La féodalité a trouvé des admirateurs aussi passionnés parmi les écrivains qui, ennuyés des mœurs prosaïques de notre siècle, aiment à chercher, dans l'âge illustré par la chevalerie, une existence plus élevée, plus idéale : ils légitiment, ils poétisent tout, jusqu'aux abus de la force : « Mieux vaut le combat judiciaire, s'écrie *Schlegel*, que les chicanes des procéduriers; dans la lutte armée on ne risque que la vie, dans les luttes juridiques on perd la noblesse de l'âme. » L'oppression des faibles par les forts prend une couleur romantique sous la plume de l'écrivain allemand : « Il faut aux chevaliers les plaisirs de la chasse au milieu de la belle nature : de quel droit le serf, dénué du sentiment du beau, attaché à la glèbe, aurait-il entravé les jouissances du seigneur? » L'ignorance même des temps féodaux a ses charmes pour les néo-catholiques : « On compare le moyen âge à une nuit; soit, mais du moins c'est une nuit étoilée. »

Les malédictions aussi n'ont pas manqué au régime féodal. Ce qui le flétrira toujours, dit un historien idolâtre de la liberté, c'est la servitude de l'immense majorité des hommes (4). La féodalité, ajoute un autre historien, ne s'est pas contentée des esclaves qui peuplaient les campagnes lors de l'invasion des Barbares, elle a agrandi le cercle de la servitude. La société germanique était une

(1) *Boulainvilliers*, Histoire de l'ancien gouvernement de la France, T. I, pag. 108.

(2) *Idem*, Lettres sur les états généraux, IV. — *Ibid.*, de la Noblesse.

(3) *C. Vaillant*, dans un traité intitulé : *la Source des fiefs* (Paris, 1604), dit que la Judée a été baillée en fief par l'Éternel aux enfants d'Israël et depuis à Saül et à David, et que de là cette sorte de bailler en fief a pris cours dans toutes les autres monarchies.

(4) *Rotteck*, Allgemeine Geschichte, T. V, pag. 20.



société d'hommes libres; la féodalité les a asservis (1); elle n'a pas même laissé l'esprit de liberté aux classes dominantes : les seigneurs eux-mêmes étaient une espèce de serfs.

La philosophie de l'histoire ne saurait partager ni cette admiration ni cette réprobation du régime féodal. L'historien qui suit le développement progressif de l'humanité ne peut ni regretter le passé, ni le maudire. Comment aurait-il des regrets pour une phase de la vie humaine qui, comparée à l'état actuel de la société, occupe nécessairement un degré plus bas dans la civilisation? Celui qui voit avec douleur les vieilles institutions s'écrouler ressemble au vieillard qui aime à louer le temps où il fut jeune : ce n'est pas la société où il a vécu qu'il regrette, c'est sa jeunesse. Laissons-lui ses prédilections sympathiques, vie de souvenirs, lorsque la vie véritable s'éteint. La génération qui s'élève pour prendre la place de ses pères ne s'associera pas à ces douloureux retours vers un temps qui n'est plus, qui ne peut plus être : forte et confiante en Dieu, elle s'élancera dans le champ immense de l'avenir. Mais parfois les idées nouvelles nous enivrent, il nous arrive de méconnaître le passé : semblables au jeune homme qui, dans sa présomption, dédaigne la sagesse des vieillards. Erreur de jeunesse! La raison nous dit que c'est une chose insensée de maudire ceux à qui nous devons le jour. Ne procédons-nous pas de ce moyen âge qu'on prétend marquer d'une flétrissure éternelle? Si nous renions nos pères, n'est-ce pas donner à nos descendants le droit de nous renier à leur tour? Ne pourront-ils pas nous dédaigner du haut de leur liberté, de leur égalité, en regard de laquelle notre état social ne sera que servitude et oppression? Nous aurions raison de crier à l'injustice, en montrant ce que nous avons fait, ce que nous avons souffert pour fonder et étendre le règne de la liberté et de l'égalité. Rendons à nos pères la justice que nous demandons à nos neveux. Si leur condition comparée à la nôtre nous paraît défectueuse, donnons une larme de compassion à leurs souffrances; mais n'oublions pas que les douleurs de l'humanité sont comme un enfantement permanent, qu'elles sont le principe de la vie. Le bien sort du mal, le mal absolu n'existe pas, car le mal absolu serait la mort. L'étude du passé nous donne la

(1) *Luden*, Allgemeine Geschichte, T. II, pag. 161, 165.



conviction que l'empire du mal diminue successivement : telle est la tâche que l'humanité est appelée à remplir, sous la main de Dieu.

N° 1. *Les abus.*

On a écrit des volumes sur les abus de la féodalité (1). Les historiens ont pris à tâche d'en expliquer la source : « C'est, dit M. *Guizot*, que de toutes les tyrannies la pire est celle qui voit de son siége les limites de son empire. Les caprices de la volonté humaine se déploient alors dans leur intolérable bizarrerie et avec une irrésistible promptitude (2). » La tyrannie est toujours locale, même dans les plus grands États : faut-il rappeler les lamentations de *Salvien* sur l'oppression de la Gaule et de l'Espagne? Ce n'était pas l'empereur qui l'exerçait, c'étaient ses innombrables agents qui épuisaient la vie des provinces jusque dans ses sources. La tyrannie impériale fut plus désastreuse que la tyrannie féodale ; la première a tué les peuples, la seconde est devenue un principe de vie. Pourquoi donc ces imprécations contre les abus de la féodalité? C'est qu'ils nous touchent de plus près, c'est que la féodalité, après avoir cessé de régner, s'est maintenue comme institution civile jusqu'à la révolution française. La plaie est récente et saigne toujours ; voilà pourquoi nous entendons des cris de douleur.

Les abus féodaux ont leur source dans le caractère et les mœurs de la race germanique. Ce sont les Barbares qui dominent la féodalité, avec leur génie et leurs vices. L'essence du Germain, c'est son individualité, sa personnalité. Il a renversé l'échafaudage de l'empire que Charlemagne avait voulu relever; le voilà maître de l'Occident, il va vivre à sa guise. Sa passion, c'est la lutte, la guerre; les armes seules donnent la puissance, la grandeur, la noblesse. De là une profonde division des classes sociales : les nobles sont les hommes d'armes, les vilains et les serfs sont un instrument de travail. La possession du sol et la nature

(1) *Winspeare*, Degli abusi feodali. Napoli, 1811.
(2) *Guizot*, Essais sur l'histoire de France, pag. 356.



de la propriété féodale donnent de la fixité à cette distinction des classes, mais ce qui lui imprime son caractère extérieur, historique, c'est l'orgueil du guerrier : le noble seul a le droit de porter les armes (1).

Ainsi la force est dans les mains d'hommes de guerre à demi barbares ; ils ont en face d'eux la faiblesse désarmée, et méprisée parce qu'elle est faible. Les abus étaient inévitables. L'histoire s'est émue des douleurs des serfs, et à bon droit, car ils supportaient tout le poids de l'oppression féodale. La condition légale des serfs était déjà déplorable; mais peut-on parler de légalité là où le faible est à la merci du fort? A quoi bon énumérer les charges qui pèsent sur eux? ne sont-ils pas taillables et corvéables à volonté? Ouvrons un ancien coutumier (2) : « Je suis en saisine à juste titre de tailler et d'exploiter haut et bas et à volonté de seigneur tel homme, mon homme de corps de serve condition et de mainmorte, de faire à la personne de lui et de ses biens toutes manières d'exploits de servage. » « Les seigneurs, dit un poète du treizième siècle, voudraient volontiers nous faire payer la fraîcheur de l'air, la chaleur du soleil, les bienfaits de la pluie (3). » Entre les seigneurs el les vilains, il n'y avait personne pour imposer l'humanité : « ils peuvent faire ce qui leur plaît, soit à tort, soit à droit, ils n'en sont tenus à répondre, fors à Dieu (4). » De là le mépris des serfs et la haine des nobles (5). Dans la brutalité de leur domination, les maîtres disaient : « Mon

(1) *Frederici I* Constitutio de pace tenenda, 1156, cap. XII, XIII (*Pertz*, Leg., II, 103) : « Si quis rusticus arma vel lanceam portaverit vel gladium, judex vel arma tollat, vel viginti solidos pro ipsis accipiat a rustico. — Mercator negotiandi causa per provinciam transiens, gladium suum suæ sellæ alliget, et super vehiculum suum ponat. » Cf. *Walter*, Rechtsgeschichte, § 200.

(2) Cité par *Ducange*, au mot *Tallia*.

(3) *Freigedank*, cité par *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 248.

(4) *Beaumanoir*, Coutumes du Beauvoisis, chap. XLV, § 41. — *P. de Fontaines*, XXI, 8 : « Par nostre usage n'a-il entre toi et ton vilain juge fors Deu. »

(5) Le *Roman de la Rose* (v. 2118 et suiv., T. I, pag. 167) dit des vilains :

« Vilain est fol et sanz pitié,
Sanz service et sanz amitié. »

Les vilains rendirent le mépris et la haine aux nobles. Le proverbe dit :

« Jamais vilain n'aima noblesse
Vilains tous dis pourquiert abaissier gentillesse. »

— *Loysel*, Instit. Cout., I, 31.



homme est à moi, je puis le bouillir ou le rôtir (1). » Et ils usaient largement de leur pouvoir : « Qui pourrait compter les peines qu'ont à supporter les serfs, s'écrie un contemporain? Il n'y a aucune fin à leurs larmes (2). » Eux-mêmes s'appelaient les *pauvres*, les *misérables* (3). Oppression physique, oppression morale, il n'y a pas de misère que les serfs n'aient soufferte. « Vilain doit vivre de chardons, » dit le roman le plus populaire du moyen âge (4). Les corvées, les exactions appauvrissent le vilain et le dégradent. Quand l'abbé de Luxeuil vient coucher au village de Montureux en Lorraine, les vilains doivent passer la nuit à battre les étangs, pour que le prélat ne soit pas troublé dans son sommeil par le coassement des grenouilles (5). Que dire des droits honteux que le seigneur prélevait sur la pudeur et que la pudeur empêche de nommer (6)? *Boërius* rapporte qu'il a été témoin d'un procès plaidé devant l'*archevêque*, dans lequel un *curé* prétendait avoir droit de jouir des serves la première nuit de leurs noces (7). Les douleurs et la honte des serfs ont laissé des traces dans la langue. Nos *angoisses* doivent nous rappeler les tourments des pauvres *hommes de pôte* (8). S'il nous arrive de commettre une action honteuse, rougissons de ce que notre *villenie* nous rabaisse au rang des esclaves du moyen âge (9); ou plutôt disons que la

(1) « Er ist mein, ich mag ihn sieden, oder braten. » *Potgiesser*, de Statu servorum, I, III, 28. — *Loysel* a une maxime qui est tout aussi dure : « Oignez vilain, il vous poindra; poignez vilain et il vous oindra. » (Institut. coutumières, I, 31.)

(2) Paroles du roi Robert dans le *Dialogue d'Adalbéron et du roi Robert* (vers 296, dans *Bouquet*, T. X, pag. 70).

(3) *Arme leute*. C'est l'expression ordinaire des *Weisthumer*.

(4) *Roman du Renart*, T. III, pag. 302, v. 28091.

(5) *Grimm* (Rechtsalterthümer, pag. 356) rapporte le chant des pauvres vilains :

« Pâ, pâ, renotte, pâ (paix, grenouille, paix)
Veci Mr l'abbé, que Dieu gâ (garde)! »

(6) En France on l'appelait droit de *culliage* ou *cullage*.

(7) « Prætendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsæ cognitionem. » *Boërius*, Decis. aureæ, 297, 17 (T. II, pag. 207). — *Choppin* (Commentaire sur la coutume d'Anjou, liv. I, art. 31) dit que les chanoines et comtes de Lyon avaient le droit de mettre la cuisse dans le lit de leurs vassales la première nuit de leurs noces.

(8) Les corvées s'appelaient *angariæ;* on appliqua le mot aux tourments de l'âme, *angariæ mentis* (*Ducange*, au mot *Angariæ*).

(9) *Villenie*, villenia « probrosa actio, dit *Ducange* (vº *Villania*), qualem villani et viri ignobiles facere solent. » Le bon sens du peuple protesta contre cette imputation par un proverbe : « Villanus ille est qui facit villaniam, non qui in illa nascitur. » « Nul n'est villain que par son vice. » (*Roman de la Rose*, v. 19407, 6, III, pag. 99). — *Les Vingt-trois manières de vilains* (publiées par F. Michel. Paris, 1833, pag. 20) disent : « Li vilains pars si est cil ki onkes ne mist francise en son cuer, dès lors k'i oint des fous. »

dégradation de l'esclave est le crime du maître : si les vilains méritaient le mépris, leurs oppresseurs mériteraient la haine.

L'historien ne doit pas fermer son âme aux plaintes des opprimés, mais il ne faut pas que sa compassion tourne en haine. Les abus de la féodalité ne frappaient pas seulement les serfs : les hommes libres, les seigneurs, tous souffraient du même mal, de la domination de la force et de l'inégalité des conditions. Les hommes sont eux-mêmes les artisans de leurs malheurs, dit le poète : il en était ainsi de la société féodale. Quand le seigneur en avait le pouvoir, il opprimait le vassal, aussi bien que le serf. Les fiefs étaient héréditaires, mais l'héritier devait reconnaître la suzeraineté du seigneur en lui payant un *relief;* ce droit servit de prétexte aux exactions les plus abusives. Lorsque le vassal manquait à ses devoirs, il encourait la confiscation de son bénéfice, soit à temps, soit à vie, soit à perpétuité; la rapacité du suzerain fit prévaloir le principe de la confiscation absolue : de là la *corruption du sang*, instrument de tyrannie et d'oppression dans les mains des rois d'Angleterre. Le fief était une concession à charge de service militaire; mais qui fera le service, si l'héritier est mineur ou une femme non mariée? Le suzerain ayant droit à ce que le mineur fût représenté par un vassal fidèle, prit la garde de l'orphelin : nouvelle source d'intolérables abus. Il avait intérêt à ce que la femme ne fût pas mariée à un ennemi. De là cette maxime que la femme devait le mariage à son seigneur (1). En Angleterre on voit la main des riches héritières mise à l'encan; la femme qui voulait épouser un homme de son choix était obligée d'acheter ce droit; une des libertés conquises par la Grande Charte fut le droit accordé aux veuves de ne pas se remarier (2). Ailleurs les mœurs nées de l'inégalité féodale imposèrent aux affections une tyrannie plus oppressive encore. La femme libre qui se dégradait au point de s'unir à son serf était punie de mort. Les unions contractées par un noble avec une femme libre n'avaient pas l'effet d'un légitime mariage; la honte rejaillissait sur les enfants : ils étaient traités de bâtards, exclus du

(1) « Feme qui tient fié qui doit servize de cors, doit de celui fié le mariage au seignor de qui elle le tient. » (*Assises de Jérusalem,* la Clef des Assises de la haute cour, § 277.)

(2) *Hallam,* Histoire du moyen âge, T. I, pag. 144 et suiv. — *Laboulaye,* de la Condition des femmes, pag. 253 et suiv.



rang et de la succession de leur père (1). L'orgueil se punissait lui-même.

Les abus de la féodalité et de la force devinrent un principe de progrès vers l'égalité. La nature brise les barrières factices que la vanité humaine élève entre les hommes, enfants d'un même père : les *mariages inégaux* mêlèrent les conditions sociales. La force opprimait les serfs; les serfs usèrent de la force pour arracher la liberté à leurs maîtres. Il y a dans la force même un élément de bien. La force, telle qu'elle a régné au moyen âge, n'est que l'abus de l'individualité germanique, et ce principe est la source de la liberté moderne. Voilà pourquoi la liberté est sortie de l'oppression féodale.

N° 2. *Germes de liberté.*

L'essence de la liberté est que les droits de l'individu soient reconnus et qu'ils aient une garantie. Dans les républiques de l'antiquité, que nous admirons sans trop les connaître, la véritable liberté n'existait pas, parce que les droits individuels étaient sacrifiés au pouvoir de la société; la liberté tant vantée des citoyens d'Athènes et de Rome n'était que la tyrannie du peuple, remplacée ensuite par la tyrannie d'un seul. Les Germains apportèrent dans le monde le principe de l'individualité méconnu par les anciens : c'est le germe de la liberté moderne. Du cinquième au dixième siècle, l'individualité germanique lutta avec les débris du régime impérial que la royauté voulait reconstruire; l'élément germain l'emporta sur les tentatives d'empire qui n'avaient aucune racine dans les mœurs. De là la féodalité. Dès qu'elle est constituée, le mouvement vers la liberté commence; il se produit dans toutes les classes de la société, depuis les serfs jusqu'aux grands vassaux et il aboutit à la liberté générale, telle que nous la connaissons dans les monarchies constitutionnelles.

(1) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, §§ 428, 429, 449. — Les statuts de l'empereur Henri Ier sur les tournois portent que ceux qui contractent un mariage inégal, et leurs descendants jusqu'à la troisième génération, sont exclus des tournois, sous peine du fouet (*Stat.*, cap. VI. *Dumont*, Corps diplom., T. I, pag. 30). — En France, les nobles qui avaient forligné conservaient leur titre de noblesse, mais ils ne pouvaient plus aspirer aux dignités éminentes, ils n'étaient plus *gentils hommes de nom et d'armes*, ils étaient exclus des assemblées des chevaliers aux tournois et ailleurs. (*Ducange*, Dissertat. XI sur Joinville, pag. 200 et suiv.)



La hiérarchie féodale reposait sur l'idée d'un contrat : « Le seigneur est tenu à son homme, comme l'homme à son seigneur, fors que seulement en révérence (1). » Il en est de même de la royauté féodale; c'était un pouvoir consenti et impliquant des engagements réciproques; le serment des rois formait un lien entre le prince et les vassaux (2); si le prince ne prêtait pas le serment, ou s'il ne le gardait pas, les vassaux étaient déliés de leurs obligations (3). Les libertés communales reposaient encore sur un contrat : les bourgeois juraient fidélité et hommage à leur seigneur, mais avant cela le seigneur jurait, avec un certain nombre de chevaliers, qu'il observerait les franchises et libertés de la commune (4). Ces droits et ces devoirs étaient réciproques (5). L'idée du contrat finit par pénétrer dans les classes serviles. Ce qui faisait la misère des serfs, c'étaient moins les charges qui pesaient sur eux que l'arbitraire et l'incertitude des charges. Tout possesseur du sol au moyen âge était tenu à des services; le noble ne se distinguait du serf que parce que ses services étaient définis et certains, tandis que les classes dépendantes étaient en proie à la violence et au droit du plus fort. Mais la tendance générale était de déterminer les charges; c'était l'esprit du régime féodal, il profita aux classes asservies. Dès le dixième siècle on trouve des chartes qui substituent la convention à l'arbitraire : c'est le commencement de l'affranchissement (6).

(1) *Britton*, chap. LXVIII. Cf. *Beaumanoir*, LXI, 28 : « Tout autant que li hons doit à son segneur de foi et de loiaté par le raison de son homage, tout autant li sires en doit à son home. » — *Glanvilla*, IX, 4 : « Mutua quidem debet esse dominii et homagii fidelitatis connexio, etc. » — *Assises de Jérusalem*, chap. CCLXVI : « Le seignor est tenus à son home, par la foi qui est entr'ians de totes les choses avant dittes de quei home est tenus à son seignor. » — *Homeyer*, Lehnrecht, pag. 393 : « Hulde und Treu bestehen gegenseitig zwischen Herrn und Mann. Getreuer Herr, getreuer Knecht. »

(2) Thibaut, comte de Champagne, promit par ses lettres patentes de l'an 1220 de bien et fidèlement servir Philippe, roi de France, *tant que le roi lui ferait droit en sa cour par le jugemen de ceux qui le peuvent et le doivent juger*. (*Chantereau Lefebvre*, des Fiefs, pag. 17.)

(3) Les seigneurs de la principauté de Morée refusèrent de faire hommage de leurs fiefs au bail de Charles Ier, roi de Naples, avant que le prince eût prêté le serment voulu. (*Chronique de Morée*, pag. 374-378. — Cf. *Assises de Jérusalem*, chap. CXCIII.)

(4) Charte de Belleville de 1233 (d'*Achery*, Spicilegium, T. III, pag. 611).

(5) Charte de Gand de 1192 (*Gheldolf*, Histoire de la Flandre, T. III, pag. 226) : « Divinum est et omni humanæ rationi consentaneum, ut sicut majores a subditis suis honorari volunt, et serviri, ita et eis jura sua et consuetudines quæ a ratione non discordant, firmas et illibatas conservent. »

(6) En 905, les serfs du monastère de saint Ambroise viennent se jeter en pleurs aux pieds de l'archevêque, se plaignant que l'abbé leur seigneur les soumet à des corvées inusitées, leur enlève leurs animaux, etc. L'abbé répond qu'ils sont serfs, qu'ils doivent par conséquent faire tout ce qui



L'idée du contrat et des services limités est un principe de liberté : c'est le germe du système constitutionnel. De là vient qu'au moyen âge, cette époque maudite par tous ceux qui détestent la servitude, il y a au fond plus de liberté qu'il n'y en avait dans les brillantes républiques de la Grèce. Pour les serfs, le progrès est évident. Aristote, le grand politique de l'antiquité, assimile l'*esclave* à une *machine* (1). Le *serf* est un *homme*, son individualité est reconnue ; il est propriétaire bien qu'avec des restrictions, il n'est tenu qu'à des services ; une fois que ces charges sont limitées, il est presque sur la même ligne que le vassal. Ni l'un ni l'autre n'est libre, mais loin d'être esclaves, l'un et l'autre ont stipulé les conditions de leur assujettissement. Le serf profite des garanties que présente le système féodal : le suzerain est tenu de veiller à ce que ses vassaux n'abusent pas de leur pouvoir sur les *hommes de pôte* (2). Quelles que soient les misères du serf, sa condition ne saurait être comparée à celle de l'esclave. L'esclavage ne laissait aucune espérance, pas plus que l'enfer du Dante, tandis que le servage est un mouvement incessant vers la liberté : cela est si vrai qu'au onzième siècle, la servitude est déjà toute différente de la servitude qui régnait au neuvième (3).

La comparaison du vassal avec le citoyen d'Athènes ou de Rome semble au premier abord désavantageuse au vassal. En effet, le citoyen antique ne doit de service à personne ; tandis que c'est à peine si le vassal est libre. Mais pénétrons au fond de la liberté antique et de la dépendance féodale. Le citoyen n'a pas d'existence à lui, il la tient de l'État, et l'État peut la régler comme il veut ; le citoyen n'a aucun droit à opposer au droit de l'État, car tous les droits sont à l'État, et l'État n'a pas de devoir. Le vassal, au contraire, n'est tenu à son suzerain que par l'hommage, il sait à quoi l'hom-

leur est ordonné. Les serfs répliquent qu'ils ne nient pas leur servitude, mais que l'abbé doit se contenter des services et redevances qui existaient sous ses prédécesseurs. L'archevêque fit faire une enquête sur les faits allégués par les serfs ; comme ils furent trouvés constants, il prononça en leur faveur, et fit défense à l'abbé d'exiger au delà des services accoutumés. (*Muratori*, Antiquit. Dissert., XIV, T. I, pag. 777.)

(1) *Aristote*, Eth. ad Nicom., IX, 13 : « L'esclave est une machine animée, la machine est un esclave inanimé. »

(2) *Beaumanoir*, Coutumes du Beauvoisis, T. I, pag. 62.

(3) Le moine qui, dans la seconde moitié du XIe siècle, rédigea le *Cartulaire de saint Père*, dit que les rôles écrits au IXe siècle n'accordaient aux paysans ni les usages ni les droits dont ils jouissaient de son temps ; les noms mêmes avaient changé. (*Guerard*, Prolégomènes, pag. 42.)



mage l'oblige ; il a des devoirs prévus, certains ; s'il a des obligations, il a aussi des droits. *Sauf la révérence*, comme disent les coutumes féodales, les devoirs du suzerain sont les mêmes que ceux du vassal ; ils sont également déterminés, certains (1). Qu'est-ce en définitive que la société féodale ? Une association d'hommes ayant des droits et des obligations réciproques. Les obligations et les droits diffèrent d'après les diverses classes, mais il y a un principe commun, c'est le contrat, c'est à dire l'idée du droit. En cela consiste le grand progrès du moyen âge sur l'antiquité. Les républiques anciennes reposent sur la force, peu importe que le plus fort s'appelle peuple ou empereur. Sous le régime féodal. la force existe dans les individus, et avec la force individuelle, le droit individuel pénètre dans la société. Le droit de l'individu domine tellement, qu'il n'y a pour ainsi dire pas de société. Il n'y a d'autre lien que le lien féodal et ce lien peut être brisé à volonté par le vassal ; il n'est obligé que comme tenant un fief ; s'il abandonne le fief, il cesse d'être obligé (2).

Tels sont les droits de l'individu dans le système féodal. Mais il ne suffit pas que l'individu ait des droits, il faut que ces droits soient garantis ; cette garantie existe-t-elle au moyen âge ? On dit, et nous l'avons dit aussi, que la féodalité ne connaissait d'autre droit que la force. Cela est vrai en un sens ; mais il est vrai aussi que la féodalité avait un profond sentiment de justice. Ouvrons le monument le plus remarquable du droit féodal ; *les Assises de Jérusalem* nous diront quelles sont les qualités exigées du roi et des barons : « Ils doivent être sages, loyaux, droituriers et bons justiciers ; sages, pour eux et leurs hommes et leur peuple et leur terre gouverner sagement ; loyaux, afin que loyalement ils tiennent, mènent, maintiennent et gouvernent eux et leurs hommès

(1) *Assises de la haute cour*, chap. CXCVI. — *Beaumanoir*, LXI, 31 : « Mais les fois et les loiatés que li sires a à son home doit entendre à ce qui li sires se doit garder qu'il n'en face tort à son home, et le doit demener debonerement *et par droit*, et se doit aidier à garantir ce qu'il tient de li, en tele manière que nus ne li face tort. » — *Liber feudorum*, II, 6 : « Dominus quoque in his omnibus vicem fideli suo reddere debet ; quod si non fecerit merito censebitur malefidus. » *Ibid.*, IV, 26 : « Domino committente feloniam (ut ita dicam) per quam vassallus amitteret feodum, si eam committeret : quid obtinere debeat de consuetudine quæritur : et respondetur proprietatem feudi ad vassallum pertinere. »

(2) *Brussel*, des Fiefs, T. I, pag. 350 et suiv. — *Assises de Jérusalem*, chap. CCL.



et leur peuple, et qu'ils ne fassent à leur escient ni ne souffrent à faire en leur seigneurie déloyauté ni fausseté ; droituriers, qu'ils tiennent et maintiennent droiture droitement à chacun en leurs cours et en leurs seigneuries, selon qu'il est en droit soi ; bons justiciers, qu'ils n'épargnent aucun de justice quand il ne doit être épargné, et cruel justicier là où il faut, et piteux et miséricordieux là où il faut (1). »

La théorie n'est pas mauvaise pour un temps de barbarie ; voyons comment on la pratiquait. Il y a un principe qui domine dans la justice féodale, c'est le jugement par les pairs, ou, comme nous dirions aujourd'hui, le concours de la nation dans la distribution de la justice. Cette idée a ses racines dans les mœurs germaniques. Aussi haut que nous remontons dans l'histoire, nous trouvons la justice rendue par les hommes libres sous la présidence et la direction d'un juge, roi ou magistrat (2). Le concours de la nation se maintint à travers l'invasion et l'empire carlovingien ; la féodalité l'appliqua à sa manière aux diverses classes de la société. Autant de conditions sociales, autant de justices différentes, mais dans toutes ces cours il y a intervention des pairs, de ce qu'on peut appeler la nation : « C'est elle qui fait et qui dit le droit (3). » Les barons exercent la justice comme un droit attaché à leur fief ; mais ils se bornent à convoquer la cour ; ils ne jugent pas, ce sont les vassaux qui portent le jugement, le seigneur le prononce (4). Une loi de l'empereur Conrad, de 1037, dispose que les vassaux ne seront privés de leurs fiefs que par le jugement de leurs pairs (5). Les assises des baillis sont composées également des pairs des parties ; le jugement est formé par l'avis des prudhommes, le bailli préside et il assure l'exécution de la sentence (6). Il

(1) *Assises de la haute cour*, chap. VIII.

(2) *Grimm*, Deutsche Rechtsalterthümer, pag. 749 et suiv.

(3) « Derumme ist unser recht genant des Volkes vragende und selbst gebende recht. » *Glose* citée par *Homeyer*, II, II, pag. 571. — Cf. *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 574.

(4) *Laferrière*, Histoire du droit français, T. IV, pag. 97. — *Homeyer*, II, II, pag. 622 et suiv. — *Assises de Jérusalem*, chap. XCV : « Ce que seignor fait sans esgart de cour n'est mie assise, ni ne doit être maintenu comme assise. » Les vassaux sont appelés *pares*, *compares*, *convassalli*, *æquales*. (*Homeyer*, II, II, pag. 573 ; *Consuetudines feudorum*, lib. III, tit. XVI.)

(5) *Muratori*, Antiquitates, I, 609. — *Pertz*, Leges, II, 39.

(6) *Pardessus*, de l'Organisation judiciaire, pag. 250. — *Beaumanoir*, chap. I, § 13. — Les prévots étaient aussi assistés de prudhommes. (*Pardessus*, *ibid.*, 283.) Le même principe régnait en Allemagne et en Angleterre.

n'y a pas jusqu'aux classes subordonnées, moitié serves, moitié libres, qui n'aient leurs tribunaux de pairs (1).

Nous inscrivons aujourd'hui dans nos constitutions, comme une de nos plus précieuses garanties, l'intervention de la nation dans les jugements : c'est à la féodalité que nous le devons (2). On a contesté l'efficacité de cette garantie sous le régime féodal : « Le jury, dit M. *Guizot*, suppose des concitoyens, des compatriotes, des voisins, ayant des intérêts communs, des habitudes communes, vivant habituellement rapprochés ; or rien de tout cela n'existait dans la société féodale ; les vassaux étaient presque étrangers les uns aux autres, ils vivaient isolés dans leurs terres (3). » L'illustre historien exagère l'isolement féodal ; les vassaux avaient des relations nombreuses ; ce qui le prouve, c'est que déjà la langue possédait un mot pour exprimer ces rapports (4). Il n'est pas plus exact de dire que les vassaux n'étaient convoqués en cour qu'à de rares intervalles ; écoutons les plaintes des vassaux dans un de ces romans du moyen âge qui sont l'expression exacte des mœurs féodales :

« Toute jour sont, (disent-ils), as plez (plaids),
Plaiz de foret, plait de monoies.
Plait de porpris (pourpris), plait de voies,
Plait de gaajez (gages de batailles), plait de graveries (grèvements),
Plait de mellées, plait dayes (clôture)
Plait de blet, plait de moutes,
Plait de défautes, plait de toutes (5). »

Nous ne prétendons pas trouver dans le moyen âge, époque de violence, les garanties qui ne peuvent exister que dans une société régulière et ordonnée. Mais il n'est pas vrai que la féodalité ne connaissait d'autre justice que la force ; il n'est pas vrai que

(1) *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 606.
(2) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 785.
(3) *Guizot*, 40e et 41e leçons.
(4) M. *Guizot* dit qu'il n'y a pas de mot au moyen âge qui exprime les relations des vassaux. Cela est inexact (voyez ci-dessus, pag. 42, note 5). Nous relevons cette inexactitude, parce que M. Guizot attache beaucoup d'importance à son observation.
(5) *Ducange*, v° *Placitum*. — *Roman de Rou*, v. 6004 et suiv. (T. I, pag. 304) ; le texte diffère de celui de *Ducange*.

le combat judiciaire et la guerre privée étaient la seule garantie qui existât dans le système féodal.

Nous avons un monument précieux de la justice féodale : les *Assises de Jérusalem* nous révéleront le génie de la féodalité. La foi est l'âme des relations féodales; si le seigneur ou le vassal *ment sa foi,* le contrat sur lequel repose la féodalité est rompu; mais qui décidera s'il y a *foi mentie?* Les vassaux réunis en cour. C'est à la cour que le seigneur s'adresse pour obtenir droit contre son vassal (1), c'est à la cour que le vassal s'adresse pour avoir justice contre son seigneur (2) : « car le seigneur ne peut prouver vers son homme aucune chose qui touche à sa foi, ni l'homme vers son seigneur, autrement que par le record des hommes de la cour du seigneur. » « Si le seigneur refuse de faire justice à son vassal, celui-ci peut aller trouver ses pairs et les requérir qu'ils viennent en la cour et le seigneur qu'il écoute sa requête et le mène à droit par l'égart de la cour. Et s'il advient que le seigneur ne les écoute pas, ils peuvent et doivent le gager dans leur service (3). » Si le seigneur, fort de sa puissance, brave la loi, le vassal est-il alors à la merci de son suzerain? Les pairs interviennent, le devoir le leur commande, l'intérêt les y oblige; ils se présentent devant leur suzerain et lui disent : « Nous vous prions et vous requérons, que vous fassiez droit à un tel notre pair. Et si vous ne le faites, nous tous ensemble et chacun nous vous gageons du service que nous vous devons; et bien sachez que tant qu'il voudra faire droit en votre cour par ses pairs, nous ne souffrirons que vous le surmeniez, ains nous le mènerons à droit comme nous devons (4). » Le seigneur met-il la main sur son vassal, le tient-il en prison sans jugement? « Les autres hommes ne le doivent souffrir, mais sitôt qu'ils l'auront appris, ils doivent venir devant le seigneur et lui dire : Vous ne pouvez par l'Assise

(1) *Assises de la haute cour,* chap. CCVI : « Se le seignor en viant aveir droit et il le requiert à sa court tant qu'elle li connoisse quel dreit il en deit aveir. »

(2) *Ibid.* « Et se l'home ataint son seignor en court que il a mespris envers lui de sa fei, et il en requiert à avoir dreit par esgart ou par conoissance de court, etc.

(3) *Assises de la haute cour,* chap. CCX. D'après le droit féodal français, si le seigneur refusait justice au vassal, il y avait *défaute de droit,* et la cause était portée devant le suzerain. Si le roi refusait de faire droit, le vassal pouvait lui faire la guerre. (*Établissements de saint Louis,* chap. XLIX.)

(4) *Assises de la haute cour,* chap. CCV. — *Livre de Philippe de Navarre,* chap. XLII.



et l'usage de ce royaume mettre la main sur votre vassal, ni faire mettre sur lui, si ce n'est par connaissance de cour. Si vous requérons et conjurons, que par la foi que vous nous devez comme à vos hommes, vous délivriez ou fassiez délivrer sans délai votre pair, que vous tenez en prison. Et sachez, sire, que si vous ne le faites, nous ne pourrons laisser que nous fassions ce que nous devons. Et si le seigneur ne fait leur requête, ils le doivent délivrer à force (1). »

Ainsi les vassaux forment une association de garantie mutuelle pour le maintien de leurs droits et pour leur défense contre les abus de la force. Là ne s'arrête pas leur action, leur influence. La cour des vassaux n'est pas seulement un tribunal, c'est une assemblée délibérante, législative; elle représente dans le cercle étroit des sociétés féodales, l'assemblée des hommes libres de la Germanie. Chez les Germains, la cour de justice se confondait avec l'assemblée du peuple qui délibérait sur toutes les affaires générales (2). Les vassaux sont les hommes libres de la féodalité ; ils se réunissent auprès de leur suzerain pour délibérer sur les intérêts communs. Tout ce qui tient à la propriété du fief et aux droits des vassaux ou du seigneur, est de la compétence de la cour ; elle décide quelle est l'étendue du service militaire dû par le vassal (3); elle est comme un conseil permanent placé auprès du seigneur. Aucune mesure générale, aucune loi n'est portée sans que les vassaux soient consultés (4). Pour parler le langage moderne, la souveraineté n'appartient pas au seigneur, elle est exercée par le seigneur et les vassaux.

La féodalité conduit au seuil du régime constitutionnel : de fait elle en est le principe et le commencement. Le système féodal repose sur l'idée du contrat : le vassal et plus tard le serf n'ont de charges que celles qu'ils ont consenties, le seigneur ne peut leur en imposer d'autres sans leur concours (5). Généralisons cette

(1) *Assises de la haute cour,* chap. CCVIII. — *Livre de Philippe de Navarre,* chap. LIX.

(2) Les expressions qui désignent les tribunaux dans la langue germanique marquent presque toutes cet antique usage. Telles sont : *mal, sprâcha, ding, ring,* etc. *Grimm,* Rechtsalterthümer, pag. 745 ss.

(3) *Assises de la haute cour,* chap. CLVI et CCXXI.

(4) Les *Assises de Jérusalem* furent rédigées avec le concours des barons. (*Assises de la haute cour,* chap. III.)

(5) Dans les États fondés en Orient par la féodalité armée, ce principe du concours de tous les

idée et nous aurons le principe fondamental de la liberté moderne. De même que chaque seigneur réunit ses vassaux autour de lui en cour ou en conseil, de même le roi s'entoure des grands du royaume et il ne fait rien qui les intéresse sans les consulter (1). Ces assemblées sont le premier germe des parlements et et elles en prirent de bonne heure le nom. Une charte féodale du treizième siècle inaugure le gouvernement constitutionnel en Angleterre. Les éléments de ce gouvernement existaient partout. En Allemagne, il y a des traces d'assemblées représentatives depuis le onzième siècle (2); les empereurs eux-mêmes déclarent que les lois doivent être faites du consentement des meilleurs et des plus âgés (3). Dans les premières années du quatorzième siècle, Philippe le Bel convoqua le tiers état aux états généraux de France. La monarchie constitutionnelle étend à tout homme libre le principe de la féodalité, qu'il faut le consentement de celui qui est obligé pour légitimer l'obligation (4). Qu'est-ce que cette liberté générale sinon la souveraineté du peuple?

Ce n'est donc pas la liberté qui fait défaut au moyen âge : la liberté est plutôt trop grande, en ce sens qu'elle est désordonnée. Ce qui manque à la féodalité, c'est un frein suffisant pour dompter les individus. Tel est le vice de la justice féodale, vice qui se retrouve partout. La cour des vassaux est une garantie contre le seigneur, parce que tous les vassaux sont également intéressés à maintenir le droit de chacun d'eux; mais où est la garantie contre

hommes libres est formellement reconnu. On lit dans la loi rendue sous Baudoin IV pour la levée d'une taille générale: « Hæc est forma colligendi census, qui de communi omnium principum, tam ecclesiasticorum quam sæcularium, et de assensu universæ plebis Hierosolymarum colligi debet. » (*Guillaume de Tyr*, XXII, 23.) — La *Cour des bourgeois* (chap. CCCIII) déclare non obligatoire une ordonnance de police rendue par le roi Baudouin Ier, « sans le conseil de ses homes et de ses borgeis de la cité. »

(1) Ce sont les paroles de *Hugues Capet* à l'archevêque de Sens (*Bouquet*, T. X, pag. 392 : « Regali potentia in nullo abuti solentes, omnia negotia rei publicæ in consultatione et sententia fidelium nostrorum disposuimus. »

(2) *Hullmann*, Geschichte der Staende, pag. 640, ss.

(3) *Edictum Henrici VII*, a. 1231 : « Ut neque principes neque alii quilibet constitutiones vel nova jura facere possint, nisi meliorum et majorum terræ consensus primitus habeatur. » (*Eichhorn*, Deutsche Staats und Rechtsgeschichte, § 264, note *d*.)

(4) Le plus grand reproche que les juristes font à la féodalité, c'est d'avoir limité le pouvoir royal : « La souveraineté, dit *Chantereau Lefebvre* (des Fiefs, pag. 70), fut comme en séquestre par cette belle invention de seigneurie directe, autrement appelée l'usage des fiefs. Cette *contagion* passa bientôt ès contrées voisines. » L'auteur ajoute que les diètes, états, parlements, qui existent en Allemagne, en Angleterre, en Écosse, ont été introduits en conséquence du droit des fiefs. Il a raison : mais ce qui, à ses yeux, était un titre de réprobation est, devenu un titre de gloire.



le vassal qui refuse d'obéir à la sentence de ses pairs? Il n'y en a d'autre que la guerre. Aujourd'hui la puissance de la société est si grande que ce serait une folie pour l'individu de lutter contre elle, mais au moyen âge le vassal pouvait braver son seigneur derrière les murs de son château : un des premiers exploits du roi de France, Louis le Gros, fut de réduire à l'obéissance le sire de Montmorency qui refusait d'obéir à la sentence de la cour royale (1). On peut donc dire que le droit du plus fort est au fond de la justice féodale; car il n'y a pas de force sociale, et l'individu domine. C'est la cause de la faiblesse de la féodalité et de sa dissolution. La féodalité n'est qu'une forme transitoire de la société; on n'y voit que des germes de liberté qui, pour se développer, avaient besoin d'un autre terrain, d'un ciel plus favorable. Il lui manquait l'unité : la royauté la donna aux peuples. Mais avec elle naît un nouveau danger : là où la royauté l'emporte, les rangs s'égalisent, les derniers vestiges de la féodalité s'effacent, mais la liberté est sacrifiée. Ce qui témoigne pour le génie féodal, c'est que le pays qui en est le plus empreint, est aussi le plus libre.

(1) *Suger*, Vie de Louis le Gros, chap. II.



CHAPITRE II

L'UNITÉ CATHOLIQUE

SECTION I. — L'UNITÉ CATHOLIQUE ET LA DIVERSITÉ FÉODALE

La féodalité est le règne de la diversité; tout y est particulier, individuel. Il y a dans ce régime un vaste champ pour le développement de l'individu, mais il ne laisse aucune place au pouvoir de la société. La liberté jette de fortes racines dans l'anarchie féodale, mais la liberté ne suffit pas à l'homme pour remplir sa destinée; quand elle est sans limite, elle devient un élément de dissolution et partant de mort. L'homme n'est pas seulement un être libre, il est aussi un être sociable. La société est le milieu nécessaire pour le développement des facultés humaines; elle est donc un élément tout aussi essentiel de l'humanité que la liberté. La société est l'union des forces individuelles pour atteindre un but commun. Ce but n'est autre que le perfectionnement des individus; mais pour cela il faut aux individus un idéal vers lequel ils tendent, il faut une organisation sociale qui favorise leur marche progressive vers le terme de leur destinée. La féodalité n'avait ni unité, ni but, ni idéal; c'était une force vive, brute, qui vivait au jour le jour, en suivant ses instincts guerriers. Les sociétés ne peuvent pas vivre ainsi. Nous avons considéré la féodalité en elle-même, isolée de tout autre élément; mais la féodalité n'a pas

existé d'une manière abstraite : elle n'aurait pu exister, elle serait morte dans les convulsions de l'anarchie. L'élément de vie qui lui manquait, elle l'a trouvé dans l'Église.

L'Église est en tout l'opposé de la féodalité. L'unité est de son essence. Sa foi est une, comme Dieu est un; car sa foi est la vérité révélée par Dieu, et il ne peut y avoir qu'une vérité. L'unité absolue est l'idéal des grands théologiens du moyen âge : « Là où est l'unité, dit *saint Bernard*, là est la perfection (1). » *Saint Thomas*, l'ange de l'école, s'exprime dans le même sens : « Plus une chose est une, plus elle a de valeur et de dignité (2). » La théorie semble en harmonie avec les faits. La hiérarchie catholique aboutit à l'unité absolue, parce que la hiérarchie doit maintenir l'unité de la foi. L'Église se sépare encore de la féodalité par son droit. Les coutumes féodales, expression du génie germanique, varient d'un château à l'autre. L'Église ne veut pas de ce droit local, variable; sa vie est une; le droit, qui exprime la vie, doit aussi être un; voilà pourquoi elle adopte le droit romain, produit de l'unité romaine et instrument d'unité. Par la même raison, la langue de l'Église est une, indépendante des climats, indépendante des races (3).

L'unité exclut la distinction des classes. L'Église ne connaît pas de nobles, pas de vilains; son dogme lui défend d'admettre d'autre distinction entre les hommes que le mérite et la vertu; l'égalité est la base de sa hiérarchie. Dans le monde féodal, au contraire, l'inégalité et le privilége dominent. Le dogme chrétien est encore en opposition avec la féodalité sur la nature des relations humaines. La force et l'exploitation de l'homme par l'homme, règnent dans le monde féodal. L'Église a pour loi la charité et la fraternité, pour but la solidarité des fidèles. Elle repousse l'appropriation du sol comme un vice; elle dédaigne la gloire, les honneurs, les richesses au point de glorifier la pauvreté et la mendicité comme des vertus évangéliques. Quel contraste avec la féodalité envahissante, cupide et égoïste!

(1) *S. Bernardus,* de Consider., II, 8 : « Ubi unitas, ibi perfectio. »

(2) *S. Thomas.,* Summa contra Gentiles, lib. IV, proœm (T. IX, pag. 419) : Unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius. »

(3) *Gans,* Erbrecht, T. II, pag. 33 : « Die Kirche ist mit dem Rechte, mit der Sprache und Bildung Roms eng und ausschliesslich verbunden. »



Quand on compare l'Église à la féodalité, elle semble presque réaliser l'idéal de l'humanité. Cet idéal n'est-il pas l'unité, l'égalité, la solidarité? L'Église est une, l'égalité est l'âme de sa hiérarchie, la solidarité le but de ses efforts. Néanmoins l'Église à elle seule n'aurait pu constituer la société, pas plus que la féodalité. Son unité est tellement absolue, qu'elle absorbe les forces individuelles; elle aboutit au despotisme, ce qui est la mort aussi bien que l'anarchie. L'égalité véritable n'existe pas là où il n'y pas de liberté; elle n'existe pas dans l'Église; elle existe bien moins encore en dehors de l'Église, dans ses rapports avec la société laïque. La solidarité chrétienne ne tenant aucun compte de l'individualité, conduit logiquement à une confusion monstrueuse, au pire des socialismes, à la misère universelle. Ainsi l'Église et la féodalité sont deux éléments qui, isolés, seraient impuissants, funestes même. La Providence les a réunis pour que de leur frottement et de leur fusion sortît une société plus perfectionnée. La féodalité apporte à l'humanité l'esprit de liberté individuelle, germe de la liberté moderne. L'Église lui donne l'unité, l'égalité et l'aspiration vers la solidarité humaine. L'Église possède ce qui fait défaut à la féodalité; la féodalité a ce qui manque à l'Église. Mais des deux côtés, les principes sont exagérés, exclusifs. Le moyen âge ne connaît ni vraie liberté, ni vraie unité; c'est une époque transitoire entre l'antiquité et le monde moderne.

L'antiquité n'a pas péri tout entière dans l'invasion des Barbares : elle se continue dans l'Église. La ville éternelle revit dans la capitale du monde chrétien. Ce n'est pas un accident qui place le siége de saint Pierre à Rome. Rome chrétienne hérite du génie de Rome païenne; voilà pourquoi elle conserve le droit romain et la langue romaine, c'est à dire les deux éléments de la vie. Celui qui est Romain par la langue et par le droit, est Romain de génie; car le droit et la langue, c'est tout Rome. Aussi l'ambition de la ville éternelle est-elle restée la même; ses moyens seuls diffèrent. Rome païenne voulait l'unité par la conquête, Rome chrétienne la poursuit par le dogme. Après de longs combats, Rome païenne, aboutit à l'égalité, mais à l'égalité sous le despotisme. L'égalité chrétienne est plus haute dans son principe, mais elle conduit également au sacrifice de la liberté. Rome chrétienne ne seraitelle donc que la copie de Rome païenne? Il y a un esprit nouveau,

c'est la charité et la solidarité chrétiennes : là est le progrès véritable de l'unité catholique. C'est ainsi que Rome, l'Église et la féodalité ont concouru à former le monde moderne : à Rome, nous devons le génie de l'unité et de l'égalité : à la féodalité, l'esprit de liberté individuelle : à l'Église, la fraternité et la charité.

SECTION II. — LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE

Nous avons suivi ailleurs la marche progressive de la hiérarchie catholique vers l'unité. Démocratique dans son origine, l'Église passa bientôt dans les mains de l'aristocratie épiscopale et elle finit par se concentrer dans la papauté (1). Ce développement de la hiérarchie catholique était nécessaire. La première condition d'existence pour l'Église, c'était un dogme arrêté qui mît fin aux hérésies dangereuses et sans cesse renaissantes des premiers siècles ; telle fut la mission de l'aristocratie épiscopale. Lorsque les Barbares arrivent, le dogme est formulé ; il s'agit pour l'Église de s'emparer de la société nouvelle, pour l'élever à l'intelligence et à la moralité. L'épiscopat n'avait pas la force nécessaire pour cette grande œuvre ; il fallait un pouvoir qui dominât sur les empereurs et les rois. Les papes, forts de leur droit divin, pouvaient seuls remplir la mission que Dieu avait donnée au christianisme : ils revendiquèrent le pouvoir spirituel, et exercèrent sur la société laïque le pouvoir qui appartient à l'âme sur le corps. C'est ainsi que l'unité, sous la forme de la monarchie pontificale, fut une nécessité providentielle.

Le gouvernement de la chrétienté, en passant des évêques aux papes, changea profondément le caractère et la position de l'épiscopat. Jusque-là l'aristocratie des évêques avait exercé le pouvoir spirituel : considérés comme successeurs des apôtres, ils étaient en quelque sorte souverains dans leurs diocèses. Y avait-il des mesures d'intérêt général à prendre, ils se réunissaient en concile et y faisaient des lois. A l'avénement de la papauté, tout cela changea. La révolution fut préparée, dès le neuvième siècle, par

(1) Voyez le T. V[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

les fameuses décrétales d'Isidore. Le faussaire était l'organe d'un besoin qui se manifestait dans le sein de la chrétienté. Dieu donne aux individus et aux corps l'instinct de la conservation; or la monarchie était une condition de salut pour l'Église. Celle-ci le pressentait; de là, la facilité, la promptitude avec laquelle les fausses décrétales se répandirent. Cependant elles ne tendaient à rien de moins qu'à transporter la souveraineté des évêques aux papes. Si l'épiscopat se laissa dépouiller de son pouvoir, c'est que telle était la tendance de la hiérarchie catholique; à peine y eut-il quelque résistance dans l'Église gallicane, mais la papauté l'emporta. Quel est le gouvernement que les fausses décrétales représentent comme ayant existé dès les premiers siècles du christianisme (1)? C'est la monarchie absolue. Le pape est évêque universel (2); l'Église de Rome est le principe et le fondement de toutes les Églises (3); établie par Dieu même, elle a reçu de lui le pouvoir de gouverner les Églises particulières (4). Le pape a le pouvoir législatif; les évêques sont tenus d'obéir à ses décrets (5). Le pape a le pouvoir judiciaire; les conciles tiennent leur autorité de lui; aucun évêque ne peut être condamné sans son intervention (6); on peut appeler en toutes causes au siége de Rome (7).

Le pape est évêque universel. Est-ce à dire que les évêques particuliers cessent d'être évêques, pour devenir les vicaires et les instruments de l'évêque unique qui s'appelle le pape? Nous doutons que l'auteur des fausses décrétales ait porté ses vues aussi loin. Mais il n'y a rien d'irrésistible comme un principe; il se développe par sa force intrinsèque, comme le gland se transforme en un chêne qui étend au loin ses racines et ses branches.

(1) *Giescler*, Kirchengeschichte, T. II, § 20, note *h*.

(2) « Universalis Ecclesiæ Episcopus. » (*Sixti I*, Ep. II; *Victor.*, Ep. I; *Stephani*, Ep. II; *Pontiani*, Ep. II.

(3) *Vigilii* Ep. ad Profutur., cap. VII : « Nulli vel tenuiter sentienti dubium est quod Ecclesia Romana fundamentum et forma sit ecclesiarum. »

(4) *Anacleti* Ep. III : « Hæc vero apostolica sedes a domino, et non ab alio est constituta; hujus sanctæ sedis auctoritate omnes Ecclesiæ reguntur. »

(5) *Damasi* Epist. V : « Omnia decretalia a vobis et ab omnibus ac cunctis generaliter sacerdotibus custodiri debere mandamus. »

(6) *Julii* Ep. I : « Apostolica tenet Ecclesia non oportere præter sententiam romani pontificis concilia celebrari, nec episcopum damnari. »

(7) *Zephyrini* Ep. I : « Ad Romanam sedem ab omnibus appellandum est. »

Si le pape est l'évêque universel, il finira par être l'unique évêque. Pourquoi y aurait-il des évêques particuliers à côté de l'évêque universel? « La puissance du pape, dit Innocent III, s'étend au long et au large, il est censé partout présent; mais comme il est impossible qu'il exerce seul cette immense puissance, il appelle les évêques à en partager le fardeau (1). » En se déchargeant ainsi sur les évêques d'une partie de ses soins, le pape n'a pas entendu diminuer sa puissance; celle-ci reste entière : il est toujours libre d'exercer personnellement les fonctions qu'il a déléguées (2). Que sont donc les évêques? Un illustre docteur, celui qu'on a appelé l'Ange de l'école, *saint Thomas d'Aquin*, répondra pour nous : « Il y a des puissances inférieures qui ont en tout leur principe dans une puissance supérieure; telles sont les créatures à l'égard du créateur, tels sont les évêques à l'égard du pape (3). » Au quatorzième siècle, un théologien, poussant la doctrine romaine dans ses dernières conséquences, n'hésite pas à dire que le pape seul a le pouvoir de lier et de délier : n'est-ce pas à saint Pierre que Jésus-Christ a confié spécialement les clefs? or les papes sont les successeurs de saint Pierre et les vicaires de Dieu dans toute l'Église (4).

Voilà donc le pape évêque unique. Qu'on réfléchisse un instant à la puissance que cette révolution monarchique donne à la papauté. Les évêques sont les successeurs des apôtres; comme tels ils ont le pouvoir de lier et de délier; réunis, ils sont les organes du Saint-Esprit, et donnent des lois à l'Église; pour parler le langage moderne, ils exercent la puissance souveraine. Mais la souveraineté de l'Église est bien plus étendue que celle de l'État; elle tient ses titres de Dieu même; elle a action sur les âmes; il lui est dû obéissance absolue, sous peine d'être retranché de la société des fidèles, de la cité céleste. Eh bien, ce pouvoir immense, éparpillé dans les mains de l'aristocratie épiscopale, est concentré sur une seule tête; le pape, comme évêque unique,

(1) *Innocent. III* Epist. I, 495 et 496.
(2) *Idem, ibid.*, 358.
(3) « Sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam, sic etiam se habet potestas Papæ ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia. » (*Thom. Aquin.* in Sent., lib. II, dist. 44, qu. 2 in fine. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 2, § 61, note *c*.)
(4) *Aug. Triumphi* Summa, quæst. 20, art. 3. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 3, § 101, note *b*.

possède à lui seul la souveraineté religieuse. Aussi ne s'appelle-t-il plus le successeur de saint Pierre, il est le vicaire de celui qui est le souverain des souverains, il exerce le ministère de Dieu sur la terre (1).

L'Église primitive renfermait un principe de liberté : les fidèles élisaient leurs chefs spirituels, et les évêques réunis en concile régissaient l'Église. Voilà les éléments d'un gouvernement représentatif. A l'avénement de la papauté, la liberté disparaît. Le pape est au dessus des conciles : « Comment veut-on, dit Pascal II, que les conciles donnent des lois à l'Église romaine, alors que les conciles n'ont d'autorité que par cette Église, et que dans leurs décrets la puissance du souverain pontife se trouve toujours exceptée (2)? » Les conciles cessent d'être un pouvoir; ils ne font plus qu'approuver ce qu'il plaît au pape de décréter (3). C'est lui qui est la source du droit (4). Il n'est lié ni par les opinions des Pères, ni même par les paroles des apôtres, sauf dans les dogmes qui sont de droit divin; tout ce qui a été fait par les hommes, il peut le défaire (5). Le pape n'est lié par aucun droit, ce droit fût-il confirmé par serment; il peut dispenser des lois comme des obligations (6). La liberté est bannie de l'Église; le pape peut dire avec une profonde vérité : l'Église, c'est moi.

Il y a une malédiction attachée au pouvoir absolu; il gagne le vertige et aboutit à des prétentions si énormes qu'il effraie l'humanité; il porte ainsi en lui-même le germe de sa ruine. S'il en est ainsi des empereurs et des rois, quoiqu'ils n'aient pour eux que le pouvoir matériel, que sera-ce des papes qui rapportent leur pouvoir à Dieu et croient légitimer tous les excès du despotisme par une parole divine! Ils prétendent participer à la toute-puissance de Dieu, ils se disent infaillibles. Dieu ayant promis à

(1) *Innocent. III* Ep. I, 335 : « Romanus Pontifex non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris. » Comparez le T. VIe de mes *Études*.

(2) *Paschalis II* Epist. ad Archiep. Polon. (*Mansi*, XX, 984. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 61, note *h*.)

(3) De là la formule usitée depuis Innocent : *Sacra universali synodo approbante sancimus.* (*Gieseler*, ib.)

(4) *Bonifac. VIII*, in Sext., lib. I, tit. II, cap. I : « Romanus pontifex jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere. »

(5) *Thomas. Aquin.* Opusc. contra oppugnantes religionem, cap. IV. — *Gieseler*, II, 2, § 61, note *g*.

(6) Voyez les témoignages dans *Gieseler*, II, 2, § 61, notes *i*, *l*.

son Église de l'inspirer, celle-ci ne peut pas se tromper; l'opinion du pape, en tant qu'elle touche à la foi, doit donc être suivie de préférence aux sentiments des sages du monde (1). Vicaires de Dieu, infaillibles, où les papes trouveraient-ils une limite à leur autorité? Écoutons les interprètes du droit canon; leur doctrine paraîtra monstrueuse, incroyable, elle est cependant très logique : « Il peut changer la nature, de rien faire quelque chose. Sa volonté tient lieu de raison. Il peut tout, même changer l'injustice en justice (2). » Qu'est-ce que l'Église, qu'est-ce que l'humanité, en présence de cette puissance illimitée? « Le pape à lui seul a plus de pouvoir que l'Église (3). Il peut juger toute créature et ne peut être jugé par personne (4). On ne peut pas même appeler de ses jugements à Dieu, car le tribunal du pape est le tribunal de Dieu (5). Son pouvoir est absolu, sans poids, sans nombre, sans mesure (6). Est-ce de la folie, est-ce du sacrilége? Nous ne sommes pas au bout. *Saint Bernard* disait, en parlant de l'extension démesurée de l'autorité des papes, qu'ils dominent sur l'Église et la religion, qu'il ne leur reste plus qu'à dominer sur les anges (7). Ce que *saint Bernard* croyait impossible se réalisa : les théologiens mirent le pape au dessus des anges, il y en eut qui osèrent le comparer à Dieu (8)!

Telle est la théorie. Voyons à l'œuvre ces hommes qui osent se dire les vicaires de Dieu. Nous avons dit ailleurs que la doctrine de la toute-puissance papale conduit à l'anéantissement de l'État et à la ruine de toute liberté (9). Est-ce que la souveraineté des

(1) *Thom. Aquin.* Quodlibet IX, art. 16 : « Magis est standum sententiæ Papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni. » (*Gieseler,* Kirchengeschichte, II, 2, § 61, note *m.*)

(2) Nous citons les paroles textuelles : « Naturam rerum immutat. — De nullo potest aliquid facere. — Nec est qui ei dicat : cur ita facis? — Quia in his quæ vult, est ei pro ratione voluntas. — De injustitia potest facere justitiam, et plenitudinem obtinet potestatis. » (Voyez les sources dans *Gieseler,* Kirchengeschichte, II, 2, § 61, note *e.*)

(3) *Alvari Pelagii,* de Planctu Ecclesiæ, I, 17 : « Plus potest Papa solus, quam tota Ecclesia catholica et concilia seorsum. »

(4) *Idem, ibid.,* ib., I, 14.

(5) *Augustini Triumphi* Summa, quæst. VI, art. 1.

(6) *Alvari Pelagii,* I, 58. — Voyez ces divers passages dans *Gieseler,* Kirchengeschichte, II, 3, § 101, note *b.*

(7) *Bernard.* Epist. CCXXXI : « Quid restat nisi ut adjiciatis et ipsis angelis sanctis dominari? »

(8) Voyez le T. VIe de mes *Études.*

(9) Voyez le T. VIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité* et mon *Étude sur l'Église et l'État,* t. II de la 2e édition.

papes a été plus salutaire pour l'Église? L'unité est une des conditions de la vie; mais elle doit se concilier avec un autre élément tout aussi essentiel, l'individualité. Là où l'unité absorbe l'individualité, elle détruit la vie : c'est ce qui est arrivé à la monarchie pontificale. Il y a une institution que l'Église a toujours considérée comme fondamentale : les conciles provinciaux, dit *Fleury*, sont aussi essentiels que la célébration du saint sacrifice (1). Les papes mêmes étaient convaincus que leur interruption était la source du relâchement des mœurs et de la discipline. Innocent III décréta dans le concile général de Latran de 1215, qn'on tiendrait un synode provincial chaque année (2). Le décret ne fut pas observé. En 1274, Grégoire X se plaignit amèrement que presque partout la tenue des conciles était négligée, et qu'il en résultait une grande corruption de mœurs dans le clergé (3). Un siècle plus tard, Urbain V renouvela les mêmes plaintes (4). Pourquoi cette négligence? pourquoi cette apathie? C'est qu'en annulant le pouvoir d'abord des archevêques, puis des évêques, les papes détruisirent toute vie locale. Les évêques n'étaient plus les successeurs des apôtres, les chefs de leurs Églises, ils n'étaient que les instruments du souverain pontife : qui dit instrument, dit machine, et les machines n'ont pas de vie propre, elles semblent vivre parfois, mais cette imitation factice de la vie cache la mort.

Le bien même que la papauté voulait faire, tournait en mal. Comme les évêques exploitaient et opprimaient les monastères, les papes les prirent sous leur protection. Ils étaient de bonne foi; nous ne pouvons soupçonner Grégoire VII d'avoir voulu affaiblir la discipline, pour le plaisir de dominer; nous croyons donc ce qu'il dit, que les papes furent obligés de soustraire la plupart des monastères à la juridiction épiscopale, parce que les évêques abusaient de leur pouvoir pour tyranniser les moines et pour

(1) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, IV.

(2) *Concil. Lateran.*, cap. VI.

(3) *Gregor. X* Ep. ad Archiep. Narb. : « Celebratio fere ubique terrarum, quod dolenter referimus, longis temporibus et negligenter omissa ; propter quod idem Clerus ab honestate sui primævi status non modicum excidit, multipliciterque in devium declinavit, » etc. Cf. *Thomassin*, Discipl. Eccl., P. II, lib. III, chap. LVII, §§ 4, 5, 7.

(4) *Urbani V* Litteræ ad Archiep. Narbonens. de conciliorum provincialium celebratione, a. 1364 (*Martene*, Thesaurus Anecdotorum, T. I, pag. 1492).

s'emparer de leurs biens (1). Mais à quoi aboutit l'exemption de l'autorité épiscopale? A affranchir les religieux de toute surveillance, au grand préjudice de la discipline et de la moralité. Les évêques les plus saints se plaignent que les moines, non contents d'accumuler des richesses, envahissent les cures et réduisent les clercs séculiers à un dénûment absolu; ils se plaignent que les abbés usurpent les fonctions des évêques, la juridiction et le gouvernement des âmes. Ce mal acquit tant de gravité, qu'un concile général dut prendre des mesures pour relever l'autorité épiscopale, avilie, anéantie (2). Les décrets des conciles furent vains. L'indépendance flattait la plus âpre des passions, celle qui reste seule aux hommes qui se retirent du monde, l'orgueil et l'ambition : « Les abbés se soustraient au joug de l'évêque, s'écrie *saint Bernard*, pour tomber sous les griffes de Satan. O liberté plus servile qu'aucune servitude (3)! Quel est le fruit de cette émancipation? Les moines deviennent plus relâchés et même plus pauvres; ils pèchent avec plus de licence, n'ayant personne pour les corriger, et on les pille plus librement, parce qu'ils n'ont personne pour les défendre (4). » Grâce aux exemptions, les religieux s'abandonnaient à toutes leurs passions : « C'est, dit *Ives de Chartres*, lâcher le frein à ceux qui auraient besoin de dix mille gardiens pour observer les lois de la continence (5). »

L'appel au pape devait être une garantie contre les abus de pouvoir des autorités locales, soit ecclésiastiques soit laïques : c'est sous ces couleurs que le faux Isidore représente le recours à l'autorité pontificale (6). Cependant les appels furent la source

(1) *Gregor.* Epist. II, 69.—*Saint Anselme* s'exprime dans le même sens, en écrivant au pape pour lui demander un privilége en faveur de son abbaye : « Non enim ignotum esse puto Vestræ Excellentiæ quia plures episcopi non tantum gaudent monasteria paterna pietate nutrire et episcopali cura erudire, quam austera quadam dominatione et propria voluntate gravare. » (Epist. II, 33, pag. 354.)

(2) *Concil. Lateran.*, 1215, c. LX : « Nude contingit interdum quod vilescat episcopalis auctoritas apud multos. » Voyez les autres témoignages dans *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 2, § 67, note *l*.

(3) *S. Bernardi* Tract. ad Henricum Senonens. Archiepisc. de moribus et officio episcoporum, cap. IX (*Gieseler*, II, 2, § 67, note *m*). — L'on trouve des plaintes identiques dans une lettre écrite à Alexandre III par l'archevêque de Cantorbéry (*Petri Blesensis* Epist. LXVIII)

(4) *S. Bernard.*, de Consider. ad Eugen. Papam, lib. III, cap. IV. — *Gieseler*, *ibid.*

(5) *Ivon.*, Epist. LXV : « Libertate in occasionem carnis abutuntur, quibus si decem millia pædagogorum in Christo ad custodiam deputarentur, vix tamen sic regularis continentiæ legibus ligarentur. »

(6) *Zephyrini* Epist. I : « Ad Romanam Ecclesiam ab omnibus, maxime tamen ab oppressis, ap-



d'intolérables abus. Nous ne parlons pas du singulier spectacle qu'offrait la cour de Rome, transformée en tribunal : le pape et les cardinaux occupés du matin au soir à juger des procès : la ruse et la fraude dominant là où auraient dû régner la piété, l'oubli et le mépris des intérêts de ce monde. Ce mal était grand, mais c'était le moindre. Les appels qui devaient être un appui pour les opprimés, devinrent un instrument de chicane, un moyen d'impunité ; ils entraînèrent la ruine de l'autorité ecclésiastique. Quand l'évêque imposait une pénitence, le coupable allait à Rome et se faisait délier par le souverain pontife. Nous voulons bien supposer ce qui n'est point, qu'il n'y avait aucune mauvaise passion en jeu (1); même en supposant l'amour de la justice, l'abus était inévitable, il était dans une centralisation excessive. Statuant loin des lieux, dans l'ignorance des personnes et des circonstances, les papes devaient porter des décisions funestes à la discipline de l'Église. « Les justes sentences des évêques sont réformées injustement à Rome : » telles sont les plaintes d'un concile du onzième siècle (2). Les appels, en se multipliant, augmentèrent le mal : « Il n'y a qu'une voix, s'écrie *saint Bernard*, parmi tous ceux qui ont à cœur les intérêts de la religion ; c'est qu'il n'y a plus de justice dans l'Église, l'autorité des chefs est détruite, le pouvoir des évêques est avili. La faute en est au pape et à la cour de Rome. Ce que les évêques font, le pape le défait. Y a-t-il un laïque, un clerc, un moine chicanier, ou criminel, ils vont à Rome et à leur retour ils se vantent d'avoir trouvé des protecteurs là où ils auraient dû trouver des juges. » Voilà ce que *saint Bernard* écrit à Innocent II en 1135 (3). Vingt ans plus tard,

pellandum est et concurrendum quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur et a suis oppressionibus releventur. »

(1) Cette supposition n'est pas toujours en harmonie avec la réalité; *Daunou* nous découvre le revers de la médaille : « La cour de Rome, pour établir sa domination universelle, avait besoin de trouver partout des appuis, non seulement dans la piété naïve de quelques ecclésiastiques, mais aussi dans les vices du plus grand nombre, et d'intéresser à sa cause tous ceux à qui leurs dérèglements scandaleux rendaient nécessaire une protection lointaine et suprême. » (Discours sur l'état des lettres au XIIIe siècle, dans l'*Histoire littéraire de la France*, T. XVI.)

(2) *Concil. Lemovicense*, 1031 (*Mansi*, XIX, 546) : « Quod Episcopi justa ligant, Papa injuste absolvit. » — Cf. *Hildeberti*, Cenomanensis Episcopi, Epist. ad Innocent. II (d'*Achery*, Spicileg., III, pag. 456, Epist. XX) : « Si placeat omnem indifferenter admittere appellationem, pontificalis censura peribit, et omnino conteretur ecclesiasticæ robur disciplinæ. »

(3) *S. Bernardi* Epist. CLXXVIII. — *Ives de Chartres* (Epist. CX, a. 1102, dans *Bouquet*, T. XV, pag. 118) : « Unde fit in Ecclesia mirabilis mandatorum Dei contemptus et ineffabilis morum

il s'adresse en ces termes au pape Eugène : « Jusques à quand resteras-tu sourd au murmure de la terre entière? N'ouvriras-tu pas les yeux pour voir la confusion et l'abus des appels? Ils se font contre le droit et la justice, sans mesure et sans règle. Les appels qui devaient réprimer les méchants sont devenus la terreur des bons. Pourquoi, diras-tu, les bons ne viennent-ils pas prouver leur innocence et découvrir la malice des appelants? A cela j'entends répondre : A quoi bon aller à Rome? nous serions sûrs d'y perdre notre cause, car on y protége ceux qui appellent. Je suis disposé à croire, ajoute *saint Bernard*, que ce que l'on dit est vrai (1). »

L'unité catholique fut brisée par le soulèvement des nations foulées et exploitées par l'Église de Rome. La révolte ne se borna pas à la société laïque; au sein même de l'Église, il se fit une violente réaction contre la monarchie pontificale. C'est que la papauté exploitait l'Église aussi bien que les peuples. Les papes s'arrogèrent la disposition des bénéfices dans toute la chrétienté; il leur était impossible, même en leur supposant le meilleur vouloir, de concilier l'intérêt général avec les exigences des intérêts individuels. Trop souvent le souverain pontife donnait les bénéfices à des étrangers, à des Italiens, à des parents, au préjudice des clercs indigènes et au détriment de la religion (2). On vit les favoris des papes jouir des plus riches bénéfices sans remplir les fonctions qui y étaient attachées, tandis que les clercs qui passaient leur vie dans les universités végétaient dans la misère (3). Les abus étaient inévitables; les canonistes allèrent plus loin, ils les déclarèrent légitimes : « Le pape étant au dessus du droit, comment pourrait-il léser la justice? Il peut dispenser de la pluralité des bénéfices, il peut les donner de préférence à ses compatriotes, à ses parents, il peut même les vendre (4). »

Le pouvoir absolu est égoïste par essence. Bien que la monar-

corruptela, cum ibi invenit quorumdam perversitas incorrepta confugium, ubi innocentia sola deberet habere præsidium. »

(1) *S. Bernard.*, de Considerat., III, 2 : « Fateor me non omnino decredere his. »

(2) *P. d'Ailly*, de Reformatione Ecclesiæ, pag. 38-40.

(3) *Thomassin*, Discipl. Eccl., pars. II, liv. I, cap. XLIV.

(4) *Augustin. Triumph.*, quæst. V, art. 3 : « Certum est, summum pontificem simoniam a jure positivo prohibitam, non posse committere, quia ipse est supra jus, et eum jura positiva non ligant. » — *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 3, § 101, notes, *cc*, *dd*.



chie pontificale rattache son institution à Dieu, bien qu'elle se considère comme une charge, elle n'échappa pas à cet écueil. Les grands papes, les Grégoire et les Innocent, avaient l'ambition des grandes choses. Leurs successeurs n'eurent plus que les petites passions du pouvoir absolu; ils exploitèrent la chrétienté au profit de leur luxe et de leurs débauches. Les Églises pressurées se révoltèrent contre une autorité qui s'était annoncée comme l'appui des opprimés et qui finit par reproduire tous les excès de la fiscalité romaine (1). On vit, au quinzième siècle, les chapitres et les monastères de l'évêché de Mayence se coaliser pour refuser un impôt établi par le saint-siége, en déclarant infâme celui qui par lâcheté se soumettrait à ces extorsions (2).

Quand le schisme eut mis à nu le despotisme de Rome et la cupidité des papes, les conciles démolirent la monarchie pontificale; tout en la respectant, comme étant d'institution divine, ils la dépouillèrent des priviléges qui constituent son essence. Le pape cessait d'être évêque universel, portant des lois tout en n'étant pas lié par les lois, juge universel tout en ne pouvant être jugé, disposant des bénéfices, les vendant même; il ne devait plus être que le chef de l'Église, soumis aux décrets des conciles généraux. Les conciles du quinzième siècle sont une réaction de l'aristocratie épiscopale contre la papauté; ce sont les intérêts individuels, locaux, qui réclament une place dans la hiérarchie. Mais il y a dans l'unité catholique une fatalité qui est plus forte que la volonté, plus forte que les intérêts mêmes des hommes. Les décrets solennels de Constance et de Bâle, soutenus par tout ce qu'il y avait d'esprits éminents dans l'Église, tombèrent devant l'opposition des papes ou pour mieux dire devant la force des choses. Il ne resta que d'insignifiantes réformes. C'est que la toute-puissance des papes est de l'essence du catholicisme : les abus sont inhérents à l'institution, ils ne disparaîtront qu'avec elle. S'ils ont déjà disparu en grande partie, c'est que la papauté n'existe plus que de nom.

Saint Bernard dit que le pape a la souveraine puissance, mais

(1) Un frère mineur dit au XIV siècle : « Propter impositionem decimarum et visitationum, orationes quæ deberent fieri per clerum, convertuntur in maledictiones, et maxime contra illos qui talia imposuerunt, quia tanta est paupertas in clero, quod onera non possunt supportare. » (*Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 3, § 104, notes. *bb*.)

(2) *Gieseler, ibid.*



qu'il n'est pas seul souverain (1). L'abbé de Clairvaux voulait concilier la puissance divine des papes avec l'indépendance nécessaire des Églises particulières. Qui ne voit que cette conciliation implique contradiction? La souveraineté exclut le partage, surtout quand cette souveraineté est divine. Nous avons vu les rois repousser toute intervention du peuple, en se fondant sur un prétendu droit divin. Que sera-ce de la papauté? Les gallicans s'en sont pris aux fausses décrétales, n'osant pas s'en prendre aux papes. D'après eux, c'est le faussaire du neuvième siècle, c'est l'ignorance du moyen âge, qui ont fait tout le mal (2); ils ne se sont pas aperçus que la doctrine professée par le faux Isidore était une conséquence logique, inévitable de la souveraineté divine des vicaires de Dieu. Cela est si vrai qu'aujourd'hui l'Église gallicane n'existe plus que de nom; elle s'est ralliée tacitement à la doctrine ultramontaine. Pour mieux dire, l'unité catholique menace ruine; voilà pourquoi tous les membres de l'Église se rangent autour de leur chef. Mais cette monarchie papale n'est plus qu'une pâle ombre d'un passé glorieux. Qu'est devenu le titre d'évêque universel? Dans les grands États catholiques, le souverain pontife n'intervient dans la nomination des évêques que pour la forme. Qu'est devenu son pouvoir judiciaire? les routes de Rome sont-elles toujours couvertes de plaideurs? les papes ont-ils encore à se plaindre de la multiplicité des affaires temporelles qui les assiégent? Le silence des tombeaux règne là où jadis débordait la vie. Que dire du pouvoir législatif? L'Église vit de son passé, elle ne fait plus de lois. En vain les sentiments, les croyances, les idées changent; tout marche, tout avance, l'Église reste seule immobile; c'est le signe de la mort.

Nous ne regrettons pas la hiérarchie catholique. Elle a eu une haute mission, mais une mission temporaire. Sa domination a été une longue lutte, d'une part, contre des tentatives de monarchie universelle, d'autre part, contre la barbarie; lutte glorieuse, car elle a sauvé l'humanité et nous lui devons notre civilisation. La hiérarchie catholique a donné au moyen âge l'unité qui lui man-

(1) *S. Bernard.*, de Consider., lib. III, 4 : « Erras, si ut summam ita et solam institutam a Deo vestram apostolicam potestatem existimas. »

(2) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, IV.



quait; mais si l'unité romaine l'avait emporté, toute vie individuelle, toute liberté aurait disparu. Voilà pourquoi Dieu a mis la diversité féodale à côté de l'unité catholique.

SECTION III. — L'ÉGALITÉ

Tant que l'antiquité a eu vie véritable, l'inégalité a régné dans le monde. Il est vrai qu'il y avait lutte pour l'égalité, mais la lutte n'aboutit pas à la véritable égalité, pas même entre les hommes libres. L'empire passa le niveau sur toutes les conditions sociales, mais cette égalité ressemblait trop à celle qui existe sous le despotisme de l'Orient. Le christianisme ne reconnaît pas d'inégalité native entre les hommes; sa croyance de l'unité du genre humain implique que tous les hommes sont frères, par conséquent égaux. Il ne songea pas à imposer son dogme à l'État; c'eût été une révolution, un bouleversement complet de l'ordre établi; c'eût été vouloir il y a dix-neuf siècles ce qui n'est pas encore possible aujourd'hui. Les chrétiens acceptèrent la société avec ses inégalités, même avec l'esclavage. Mais dans la société chrétienne il se forma une société à part, l'Église. L'Église a l'ambition de réaliser dans son sein la vie spirituelle, la vie telle qu'elle doit être d'après les maximes de l'Évangile. Voyons ce qu'elle a fait du principe de l'égalité.

La hiérarchie féodale repose sur l'inégalité des classes. Si ce régime avait pu s'établir dans toute sa rigueur, il aurait conduit logiquement à partager la société en nobles et serfs. Le christianisme ne connaît pas de noblesse : « Quel serait le principe de la noblesse? dit *saint Grégoire de Nazianze*. La création? A ce titre nous sommes tous également nobles, puisque nous sommes tous faits à l'image de Dieu. Le sang? Mais comment chercher la noblesse là où tout est corruption? Je ne dis rien de la noblesse qui a son origine dans les diplômes des princes; faudra-t-il que je respecte le singe quand on lui aura dit qu'il s'appelle lion? Il n'y a qu'une véritable noblesse, celle de la vertu. Nous sommes plus ou moins nobles, suivant que nous approchons plus ou moins

de la perfection divine (1). « Le christianisme resta fidèle à ces sentiments dans un âge où dominait l'orgueil féodal. Écoutons un moine du dixième siècle : « L'Église dédaigne la noblesse qui a sa source dans la vanité de la chair; elle ne considère que l'ingénuité de l'âme qui sait maîtriser les passions du corps. L'Église prend le pauvre dans la poussière et le place à côté des princes de la cité céleste (2). » Il y a du vrai dans cet éloge. L'Église ouvrait ses rangs à tout homme sans distinction de naissance; seul asile de l'intelligence, elle allait chercher, elle attirait à elle, elle élevait tout ce qu'il y avait d'hommes intelligents au milieu de la barbarie du moyen âge.

Cependant l'orgueil des hommes d'armes se révoltait contre l'invasion des honneurs ecclésiastiques par les vilains. Au treizième siècle, le roi de Hongrie refusa de reconnaître comme évêque un homme de basse condition. Le pape Clément IV lui écrivit : « Tous les hommes ont une même origine, vivent sous un même ciel, respirent le même air, sortent également nus du sein de leur mère. La distance immense qui est entre le Créateur et la créature efface la légère différence qui existe entre le roi et le serf. Qu'est-ce que la noblesse extérieure, la distinction de naissance? Rien qu'un accident, une institution humaine: mais ce que les hommes font ne peut lier la Providence. Dieu distribue les dons de l'esprit, sans avoir égard au classement des rangs. A ses yeux, il n'y a ni nobles, ni vilains (3). » Ce que le dogme chrétien commandait, était en harmonie avec la prudence politique. Grégoire VII écrit à Alphonse, roi de Castille, qu'il n'ait pas honte de mettre à la tête de l'Église des étrangers ou des hommes de basse extraction, pourvu qu'ils soient capables :

(1) *Gregor. Nazianz.*, Orat. 28, pag. 480. Cf. *Chrysostom.*, in Matth. Homil., 58, T. VII, pag. 589, D. : « Τί γάρ ἐστι γένος; οὐδὲν ἀλλ', ἢ ὄνομα μόνον, πράγματος ἔρημον. »

(2) Vita Joh. Gorziensis, auctore *Johanne, abbate S. Arnulfi*, cap. VII. (*Pertz*, Monumenta, T. IV, pag. 339.) Au treizième siècle, un théologien anglais écrivit contre la vanité de la noblesse (*Helias Rubens*, contra nobilitatem inanem, dans *Balæus*, Scriptor. Britann., Centur., IV, n° 48, pag. 338.)

(3) Lettre de Clément IV de 1266, dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. VI, pag. 9. — Un légat de Grégoire IX conféra une prébende à un clerc de basse naissance. Le chapitre réclama, en se fondant sur un antique usage qui exigeait la noblesse comme condition d'admission. Le pape repoussa l'appel, par le motif que ce n'est pas l'illustration du sang, mais celle des vertus qui rend l'homme agréable à Dieu; aussi n'a-t-il pas choisi pour fonder son Église des hommes puissants et nobles selon la chair, mais de pauvres pêcheurs. (Decret Gregor., de Præbendis, cap. XXXVII.)

« Rome païenne et chrétienne a grandi, parce qu'elle n'a pas pris en considération la noblesse de la naissance et de la patrie, mais les vertus de l'âme (1). »

Ainsi la hiérarchie catholique réalise dans son sein le dogme de l'égalité. A côté de l'aristocratie féodale s'organise la démocratie chrétienne. La naissance fait le serf, le baron et le roi; la capacité fait le prêtre, l'évêque et le pape. Comment cette capacité sera-t-elle reconnue, constatée? C'est encore un principe démocratique qui préside à la constitution de l'Église, l'élection. La royauté au moyen âge est héréditaire, comme toutes les fonctions sociales; la papauté est élective. On ne conçoit pas même l'hérédité du ministère ecclésiastique : le clerc n'est-il pas l'élu de Dieu? Le pape, appelé à exercer le pouvoir spirituel sur toute la chrétienté doit, plus que tout autre, être l'élu de Dieu. L'égalité qui préside au choix des papes est un des beaux spectacles qu'offre l'Église au moyen âge. Partout autour d'elle domine l'orgueil de la naissance, le noble méprise le vilain comme s'il n'appartenait pas à la race humaine. A Rome règne une sainte égalité : à l'héritier des Fiesques, comtes de Lavagna, au descendant des comtes de Signia (2), succède un homme sorti des derniers rangs du peuple, le fils d'un savetier de Troyes (3). Les évêchés sont également électifs; l'élection se fait d'abord par le peuple, plus tard par les chapitres ou par le pape. Malgré ce changement dans le mode de nomination, la règle reste toujours que c'est le plus capable qui doit être choisi, sans égard à la naissance, que le choix se fasse d'en bas ou d'en haut.

Il y a encore dans l'Église un autre élément démocratique. Les moines, plus que les clercs séculiers, se donnent pour mission de pratiquer l'idéal de la vie évangélique. Le moine quitte le monde, il meurt à la vie civile; comment conserverait-il l'orgueil du rang, lui qui doit abdiquer jusqu'à son individualité, jusqu'à sa volonté? Il n'y a plus de différence dans les couvents entre le comte et le serf. Le serf devient par l'élection le supérieur au comte, et le comte est appelé à remplir des fonctions serviles. Aux dixième

(1) *Gregor. VII* Epist. IX, 2.
(2) Innocent IV et Alexandre IV.
(3) Urbain IV.

et onzième siècles, il y eut comme une invasion des monastères par les grands du monde. Un contemporain rapporte que les nobles faisaient assaut d'humilité : on voyait des ducs cirer les souliers, des barons garder les porcs; cette humiliation était pour eux un délice (1).

Les ordres religieux rivalisèrent d'égalité chrétienne. Au treizième siècle, furent fondées les congrégations les plus puissantes tout ensemble et les plus humbles : les frères mineurs et les frères prêcheurs éclipsèrent les bénédictins, ils manquèrent d'absorber toute la hiérarchie de l'Église. Quel est ce pouvoir nouveau qui s'élève dans un âge qui ne connaît et ne respecte que la force? Ce sont des mendiants. Saint François est à la recherche de ce qu'il y a de plus vil, de plus méprisé parmi les hommes : il trouve la mendicité. Il fait de la pauvreté absolue une loi rigoureuse pour ses disciples; son ordre se recrute dans les classes déshéritées, nous dirions aujourd'hui dans la populace; cependant ces frères si humbles, qu'ils s'appellent les *mineurs*, deviennent une puissance. C'est décidément la démocratie qui fait son entrée dans le monde, et ses premiers pas annoncent sa future grandeur.

En apparence l'égalité est complète, absolue dans l'Église. Toutefois le génie féodal y pénètre. Il était presque impossible que l'esprit aristocratique qui imprégnait la société n'envahît pas le clergé. Les riches bénéfices tentaient la noblesse; elle chercha à s'en emparer et elle réussit presque partout. L'an 1245, lorsqu'on tint le célèbre concile de Lyon, il y avait dans cette église un fils d'empereur, neuf fils de rois, quatorze ducs, trente comtes et vingt barons (2). Nulle part on ne poussa l'oubli de l'égalité chrétienne aussi loin qu'en Allemagne (3) : on alla jusqu'à exiger soixante-quatre quartiers de noblesse pour entrer dans les chapitres (4). Les papes combattirent cet orgueil aristocratique : « Ce

(1) *Vita Hugonis* Abbatis Cluniacensis (*Bouquet*, XIV, 73) : « Vidimus Hugonem ducem prius Burgundiæ et post militiæ spiritualis signiferum, qui solebat calceos ungere fratrum, sèque ita despicere et humiliare, ut omnes viles personæ stuperent, cum sub se viderent principem talem se sternere. » — Cf. *Bertholdi* Chronic., ad a. 1083 : « Pro summis deliciis computant. »

(2) *Thomassin*, Discipl. ecclés., pars II, liv. I, chap. CIV, § 1.

(3) Un acte du chapitre de Bâle, de 1337, exclut les enfants des bourgeois du chapitre comme infectés d'une souillure plébéienne (macula gentis plebeiæ). *Ochs*, Geschichte von Basel, T. II, pag. 48.

(4) *Staatslexikon*, au mot *Adel* (T. I, pag. 330).

n'est pas la naissance, dit Honorius III, c'est la vertu qui fait le serviteur agréable à Dieu; Jésus-Christ a cherché ses apôtres parmi les pauvres et les déshérités, et non parmi les nobles et les puissants (1). » Mais les préjugés étaient plus forts que l'Église. En 1289, le pape ayant nommé des clercs distingués par leur science et l'honnêteté de leur vie au chapitre de Trèves, les chanoines s'opposèrent à leur admission : ils s'étaient engagés, disaient-ils, par un acte solennel à n'admettre que des nobles (2). Les hommes les plus éminents par leur sainteté ne pouvaient se défendre d'estimer la vertu des nobles plus que la vertu des roturiers (3). Un saint, un général des mineurs, alla jusqu'à dire qu'il fallait plus honorer les riches que les pauvres, lors même que les pauvres valaient mieux que les riches : « Dieu, dit *saint Bonaventure*, n'a-t-il pas placé en ce monde les riches au dessus des pauvres? Honorer les puissants, c'est donc suivre la volonté de Dieu (4). » Ainsi le fait est érigé en droit divin, et cela à une époque où le fait est le produit de la force brutale! Les paroles de *saint Bonaventure* ne sont pas dictées par le christianisme, mais par la féodalité : l'esprit féodal animait même les hommes qui avaient la prétention de se retirer du monde et de le renier.

La féodalité n'est pas la seule cause qui altère l'égalité chrétienne, celle-ci est profondément viciée par la conception même de l'Église. Chez les anciens l'égalité régnait dans la cité; telle était du moins la tendance des républiques de Grèce et de Rome. Mais l'égalité des hommes libres fut altérée par l'esclavage; ils constituaient de fait une aristocratie qui exploitait et opprimait l'immense majorité du genre humain. Au moyen âge, il y eut quelque chose d'analogue. L'Église est une aristocratie qui exerce le pouvoir spirituel; elle prétend dominer sur le pouvoir temporel par la raison qui donne à l'âme l'empire sur le corps : son esprit

(1) *Honorius III*, a. 1232 (cap. XXXVII, X, de Præbend. [III, 5]).

(2) *Gesta Archiepiscoporum Trevirensium*, dans *Martene*, Amplissima Collectio, T. IV, pag. 348.

(3) *S. Bernardi* Epist. CXIII : « Minime quidem Deus est acceptor personarum, sed nescio tamen quo pacto virtus in nobili plus placet. »

(4) *Bonaventur*. Quæst circa Regulam S. Francisci XXIII (T. VII, pag. 338) : « Si pauper melior est divite, plus debemus eum diligere, tamen divitem plus honorare... Quia cum Deus in hoc sæculo divites et potentes prætulit pauperibus quoad mundi gloriam, ubi est necesse alios aliis subesse vel præesse, nos honorando potentes, ejus ordinationi concordamus, quos et ipse Deus honoravit in hac parte. »

de domination détruit l'égalité. Ces moines si humbles, ces papes sortis des dernières classes de la société, gouvernent la société, et pour conserver leur puissance, ils cherchent à maintenir les laïques dans un état d'infériorité intellectuelle. La féodalité tend à diviser les hommes en nobles et serfs. L'Église se divise de fait en élus du seigneur, ce sont les clercs, et en une masse incapable de faire par elle-même son salut, ce sont les laïques. De part et d'autre l'inégalité est radicale. Il y a un autre vice dans l'égalité chrétienne; elle ne tient aucun compte de l'individualité humaine, ou pour mieux dire, elle cherche à l'anéantir. Il en est du clerc comme du citoyen des républiques anciennes; en entrant dans l'Église, il perd son individualité, il abdique sa qualité d'homme, il n'est plus qu'un instrument de l'Église. L'Église seule a une âme, une vie; les membres qui la composent ne sont que ses organes. C'est une puissance immense, mais qui ne laisse aucune place au libre développement de l'individu. Par cela même, l'égalité chrétienne n'est qu'une vaine apparence; ce n'est pas une société d'égaux, c'est une société d'hommes sans liberté, sans individualité, sans vie propre. L'Église est la reproduction de l'empire, sauf que le but de l'empire est la terre, et le but de l'Église le ciel.

L'égalité chrétienne ne saurait donc être l'idéal de l'avenir. Nous aimons à voir confondus sous le froc le comte et le serf; mais le froc doit disparaître, parce qu'il tue l'individualité humaine, et que sans individualité, il n'y a pas de vie. Rendons grâce à la barbarie féodale qui a donné cet élément de vie à l'humanité; ou plutôt rendons grâces à Dieu qui dirige les destinées humaines et place à côté de l'égalité absorbante du christianisme, l'individualité énergique de la féodalité pour préparer par leur fusion une société plus parfaite.

SECTION IV. — LA SOLIDARITÉ

§ 1. La propriété

La propriété était pour les jurisconsultes romains, elle est encore pour nous un pouvoir presque illimité : c'est le droit d'user

et d'abuser. Les Romains, ce peuple juridique par excellence, voyaient dans la propriété le but de la vie; l'idéal du père de famille était d'augmenter les biens qu'il avait reçus de ses pères. Au bout de cette doctrine se trouva l'accumulation des biens de la terre dans quelques mains, et la misère du plus grand nombre. Tel était l'état du monde, lorsque Jésus-Christ parut. A l'égoïsme qui rongeait la société, Jésus-Christ opposa la charité; à la cupidité, il opposa le mépris des richesses. Dans ce nouvel ordre d'idées, la propriété changea entièrement de nature. Les Pères de l'Église sont unanimes à flétrir comme une usurpation le droit qui faisait le fondement de la cité chez les anciens. « Quel est l'ordre naturel, s'écrie *saint Ambroise*, l'ordre établi par Dieu? C'est que la terre soit la possession commune de tous, c'est que tous aient un droit égal à ses dons. La nature a voulu la communauté, l'usurpation de l'homme a créé la propriété individuelle (1). » Qu'est-ce donc que la propriété civile? Une invention humaine, contraire à la loi divine. » De droit divin, dit *saint Augustin*, la terre est au Seigneur; il la donne à titre égal aux pauvres et aux riches : pour mieux dire, à ses yeux, il n'y a ni pauvres ni riches, tous les hommes sont faits du même limon (2). » Ce qui est contraire à la loi divine ne peut être un droit. Comment se sont formées les immenses richesses que quelques-uns possèdent au préjudice de tous? » Toute richesse provient de l'iniquité, répond *saint Jérôme* (3). »

Les fondateurs des ordres monastiques, jaloux de réaliser l'idéal de la vie chrétienne, repoussèrent la propriété comme *le plus détestable des vices* (4) : « Le moine ne doit rien avoir en propre, pas même l'habit qu'il porte; les termes de *tien* et de *mien* sont un crime dans sa bouche; il n'ose pas dire *ma plume*, *mon livre*, *ma tunique;* si ces mots funestes lui échappent par ignorance

(1) *Ambros.*, de Offic., I, 32, n° 132 : « Natura omnia omnibus in commune profudit; sic enim Deus generari jussit omnia, ut pastus communis omnibus esset, et terra foret omnium quædam possessio. Natura igitur jus omnium generavit, usurpatio jus fecit privatum. »

(2) *Augustin.*, in Joann. Evang., Tract. VI, § 25 : « Unde quisque possidet, quod possidet? Nonne jure humano? Nam jure divino, Domini est terra et plenitudo ejus; pauperes et divites de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. » Cf. Epist. CXXXIV [LIV].

(3) « Omnes divitiæ de iniquitate descendunt. » *Hieronym.* ad Hedib., quæst. I (T. IV, pars I, pag 170).

(4) *Règle de saint Benoît*, chap. XXXIII.

ou par inattention, il est soumis à une pénitence (1). » Cette horreur de la propriété privée n'était pas le fruit d'une exaltation passagère; elle a ses racines dans les profondeurs du christianisme. Au moyen âge, la société reposait sur l'appropriation du sol; tout devenait une propriété, jusqu'aux éléments de la nature. Mais les hommes nourris de la doctrine chrétienne avaient toujours pour la propriété la même horreur qu'avaient témoignée les Ambroise, les Augustin et les pères du désert (2). Quand un moine mourait possédant quelque chose en propre, il était considéré comme excommunié; on ne priait pas pour lui (3), on l'enterrait dans le fumier (4). L'appropriation individuelle est tellement contraire à l'esprit chrétien, que l'on tenait comme une vérité canonique que le pape, quoique tout-puissant, ne pouvait donner à un moine le droit d'avoir quelque chose en propre (5). La société moderne est revenue à la théorie romaine sur la propriété; l'Église elle-même la suit de fait; mais, en théorie, elle soutient toujours, et elle est obligée de soutenir que, selon le droit primitif de la nature, nul n'a un droit particulier sur quoi que ce soit, qu'autant qu'il est nécessaire à sa subsistance, et que, d'après cette grande loi de charité, tous les biens doivent être communs (6).

(1) *Cassian.* Instit. Monast., IV, 13. Voyez le T. IVe de mes *Études*.

(2) *Saint Anselme* avait horreur du mot de propriété: « Ad nomen proprietatis inhorruit. » (*Eadmeri*, Vita S. Anselmi, pag. 8). Il disait que Dieu avait créé les richesses pour l'usage de tous, et que, quand même elles auraient été acquises par le travail, elles n'en étaient pas moins l'œuvre de l'iniquité, parce qu'il est inique que les uns soient riches et que les autres soient pauvres. (Homil. XII, pag. 184.)

(3) *Statuta Nosocomii Ambianensis*, art. 49, a. 1244. (D'*Achery*, Spicileg., T. I, pag. 715.)

(4) Statuta abbatum ordinis sancti Benedicti in provincia Narbonensi, approbata a Gregorio IX, a. 1226 (d'*Achery*, I, 709, ch. IX) : « Apud quem proprietas in morte inventa fuerit, in signum suæ perditionis in sterquilinio subterretur. » Dans un monastère, dont saint Grégoire était abbé, un religieux qui exerçait la médecine avait caché trois pièces d'or. La chose vint à la connaissance de la communauté pendant la dernière maladie du moine. Saint Grégoire défendit à qui que ce fût d'aller voir le malade. Le moine demanda vainement qu'on assemblât les frères lorsqu'il était près de mourir; on lui refusa cette consolation. Pour frapper les religieux de terreur, saint Grégoire ordonna de porter le corps du mort dans un fumier, de jeter sur lui les trois pièces d'or, tous les frères criant: « Que ton argent périsse avec toi. » Ce n'est qu'après trente jours qu'on offrit le sacrifice pour le mort, qui était cependant décédé dans les gémissements de la pénitence. (*Gregor. M.*, dialog. IV, 55, Op., T. II, pag. 465, ss.)

(5) Decret. Gregor., tit. XXXV, cap. VI : « Papa non potest dispensare, quod monachus habeat proprium. »

(6) *Fénelon* (Gouv. civ., chap. XVIII) : « Dieu dit à tous les hommes : *Croissez, multipliez et remplissez la terre.* Il leur donne à tous indistinctement toutes les herbes et tous les bois qui y croissent. Selon ce droit primitif de la nature, nul n'a droit particulier sur quoi que ce soit qu'au-

Ainsi dans la doctrine chrétienne, la propriété est une usurpation, un mal, un vice, presque un crime ; la communauté est d'institution divine. Cependant le christianisme trouva la société enchaînée par mille liens à cette propriété individuelle ; comment les rompre ? comment rétablir l'ordre naturel, l'ordre divin ? Jésus-Christ l'avait indiqué : *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres.* Tel fut l'idéal des premiers siècles de l'ère chrétienne. « Jésus-Christ, dit *saint Chrysostome*, est docteur de pauvreté ; né dans une crèche, d'une mère pauvre, élevé dans la pauvreté, entouré de disciples pris dans les dernières classes, sa vie tout entière est un enseignement de pauvreté (1). » Les saints rivalisaient pour obéir à leur divin maître. Un des traits qui caractérisent les pères du désert est le renoncement absolu à la propriété. L'abbé Théodore possédait trois livres dont la lecture profitait à lui et à ses frères ; il demanda à l'abbé Macaire s'il devait les garder ou les vendre pour en distribuer le prix aux pauvres. Le vieillard répondit : « Ce que vous faites est bien, mais il y a quelque chose de plus grand, c'est de ne rien posséder (2). » L'abdication de la propriété était en quelque sorte le premier pas dans la vie chrétienne. *Saint Cyprien* abandonna tout ce qu'il avait aux pauvres, en recevant le baptême (3). Pour les clercs, c'était presque un devoir de renoncer à leurs biens : « Ils ne doivent rien avoir en partage que Dieu, dit *saint Jérôme ;* c'est à cette condition seule qu'ils méritent d'être appelés clercs (4). » Tous les Pères des premiers siècles firent

tant qu'il est nécessaire pour sa subsistance... Si les hommes avaient suivi cette grande loi de la charité, tous les biens de la terre auraient été communs. » — *Massillon,* Discours sur les œuvres de miséricorde, T. II, pag. 85 : « Vous êtes injustes, si vous n'êtes pas bienfaisants ; vous usurpez ce qui appartient à votre frère, si vous lui refusez votre bien propre. » — *Lacordaire,* Conférences, année 1845 (33ᵉ conférence) : « Le *droit évangélique* est clair et constant ; là où expire le besoin légitime, là expire l'usage légitime de la propriété. Ce qui reste est le patrimoine du pauvre ; en *justice* comme en charité, le riche n'en est que le dépositaire et l'administrateur... Si des calculs égoïstes le trompent sur sa *dette* envers le pauvre... malheur à lui ! *S'il a été propriétaire légitime de son bien, il sera aussi le propriétaire légitime de sa damnation.* »

(1) *Chrysostom.,* Homil. in Matth., 67.

(2) *Apophtegmata Patrum,* ap. *Coteler.,* Monum. Ecclesiæ Græcæ, T. I, pag. 451. Comparez le T. IVᵉ de mes *Études.*

(3) *Hieronym.,* de Scriptor. Eccles. « Christianus factus omnem suam substantiam pauperibus erogavit. » Saint Porphyre, saint Paulin, saint Épiphane en firent autant. (*Thomassin,* Discipl. ecclés., part. III, liv. III, chap. III, §§ 14, 15.)

(4) *Hieronym.,* Epist. ad Nepot. : « Vocantur clerici quia de sorte sunt Domini... Qui dominum possidet, nihil extra dominum habere potest... Si aurum, si argentum, si possessiones (habet), cum istis partibus Dominus pars ejus fieri non dignabitur. »

l'abandon de leurs biens (1). *Saint Paulin* vendit tout et donna le prix aux pauvres. *Sulpice Sévère* conserva ses fonds, mais, de propriétaire, il se fit économe et distribua fidèlement les fruits aux indigents. On se demandait laquelle de ces pratiques était la plus conforme aux règles de la pauvreté évangélique ; *Paulin* et *Sévère* prétendaient chacun que la plus parfaite était celle que l'autre avait suivie (2). Cet idéal resta celui du moyen âge ; le christianisme n'en a pas d'autre. Mais, au moyen âge, ce fut la crainte de l'enfer, plus que la charité, qui poussa à l'abdication de la propriété. Évrard, vicomte de Chartres, ayant entendu les paroles de l'Évangile : *Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple*, craignit que, s'il n'écoutait pas cet avertissement, il n'entrerait pas dans le royaume des cieux ; il vendit tout ce qu'il avait et le donna aux monastères, préférant se dépouiller dans cette vie de ses biens, que d'être soumis aux tourments de l'enfer (3).

Si les chrétiens avaient suivi les conseils de perfection que leur donne Jésus-Christ, si tous, comme les saints des premiers siècles, avaient abdiqué leurs biens, la communauté eût été établie de fait. Mais cette communauté n'eût-elle pas été un mal plus grand que la propriété individuelle? Si tous les propriétaires avaient renoncé à leurs possessions en faveur des pauvres, cette renonciation n'aurait-elle pas conduit à une pauvreté générale, à la misère, à la mort ? Les saints Pères ne se préoccupaient pas des conséquences économiques de leur doctrine. Peu leur importait, après tout, que ce monde pérît d'inanition ; ils y auraient vu un grand bien. Mais le danger n'était pas là. Il y a dans l'homme un sentiment d'individualité qui résiste à toute tentative de communauté. Les saints qui renoncèrent à leurs biens restèrent l'exception ; la propriété individuelle l'emporta sur la charité. Que devenait la propriété pour ceux qui n'avaient pas le courage de s'en dépouiller ?

La doctrine chrétienne n'admet pas la théorie des jurisconsultes romains : l'abus que ceux-ci considèrent comme un droit est pour elle un crime ; elle maintient le principe que tout est à tous. Le

(1) Voyez les témoignages dans *Thomassin*, part. III, liv. III, chap. II, §§ 35, 36.
(2) *S. Paulin.*, Epist. II.
(3) « Maluit omnia omnino relinquere, quam pro his in perpetuum infernales cruciatus sustinere. » *Historia conversionis Ebrardi*, dans *Bouquet*, XIV, 33.

propriétaire n'a droit qu'à ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre; il doit l'excédant aux pauvres (1). C'est une obligation, ce n'est pas une charité; il restitue ce qui ne lui appartient pas à ceux qui en sont les véritables propriétaires (2). Nous sommes loin de l'idéal du citoyen romain : accumuler le superflu pour augmenter ses richesses n'est plus une vertu, c'est un crime (3). Le moyen âge n'a point d'autre doctrine que les Pères des premiers siècles; une société chrétienne n'en saurait avoir d'autre : « Le riche n'est pas propriétaire, dit *saint Damien*, il est dispensateur; en donnant il ne fait pas acte de piété, mais de justice; car c'est justice de rendre ce qui appartient à autrui. » Dans son zèle, le fougueux moine va jusqu'à dire que c'est une bonne œuvre de dépouiller les riches pour donner aux pauvres (4). Il adresse aux riches qui thésaurisent cette foudroyante apostrophe : « Tremblez (5), à la pensée du dernier jugement, si vous ne donnez pas aux pauvres tout ce qui vous reste; on ne vous accusera pas d'avarice, mais de rapine; on ne vous condamnera pas pour avoir été trop attaché à vos biens, mais pour avoir ravi les biens d'autrui. »

La doctrine chrétienne rencontre une vive résistance dans les sentiments de famille. Comment concilier les obligations du fidèle envers les pauvres avec l'affection du père pour ses enfants, avec le devoir des enfants envers les auteurs de leurs jours? Les liens de famille ont peu de valeur pour les disciples du Christ; ce sont des liens de la chair qu'il faut briser, dédaigner. *Saint Jérôme*

(1) *Hieronym.* ad Hedib., quæst II (T IV, P. I, pag. 171) : « Si plus habes quam tibi ad victum vestitumque necessarium est, illud eroga, et in illo *debitricem* esse te noveris. »

(2) *Ambros.*, de Nabath., I, 12 (Op., T. I, pag. 580) : « Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim *commune* et in *omnium* usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum... Debitum igitur reddis, non largiris indebitum. »

(3) *S Cesar.* Homil., 21 : « Quæcumque Deus, excepto mediocri et rationabili victu et vestitu, sive de quacumque militia, sive de agricultura contulerit, non tibi specialiter dedit, sed per te pauperibus eroganda transmisit. *Si nolueris dare, noveris te alienas res auferre.* » Saint Césaire dit dans la même homélie : « Si id quod nobis superfluum est, non dederimus, res alienas invasimus. »

(4) *Damiani* Epist. VI, 32 (Op., T. I, pag. 104).

(5) *Idem,* Opusc. de Eleemosyna, cap. I (Op., T. III, pag. 86) : « Qui divites sunt, dispensatores potius jubentur esse quam possessores : et non proprii juris debent deputare quod habent, quia non ad hoc bona transitoria perceperunt, ut deliciis affluant vel in proprios hæc usus insumant, sed ut administrationis fungantur officio... Qui pauperibus subvenire contemnunt, in tremendæ discussionis examine non tam accusantur avaritiæ, quam rapinæ : nec suorum tenaces, sed alienorum potius convincuntur fuisse raptores. » Comparez le passage de *Lacordaire*, pag. 85, note 6.

n'hésite pas à approuver la fille qui, au mépris de la volonté de son père, donne tous ses biens aux pauvres (1). *Saint Augustin*, plus modéré, plus prudent, ne veut pas demander l'impossible; il cherche à concilier les devoirs envers les proches et les devoirs envers les indigents. L'évêque d'Hippone refusa des héritages légués à l'Église, pour ne pas en priver les parents du testateur (2). Cependant *saint Augustin* maintient l'obligation pour tout chrétien, bien qu'il ait des enfants, de donner aux pauvres. Il voit dans le motif d'affection paternelle une vaine excuse, qui le plus souvent cache l'avarice : « Donner aux indigents, dit-il, c'est donner à Dieu, et il vaut mieux donner à Dieu qu'à ses enfants; celui qui les a créés saura bien les nourrir (3). » *Salvien* s'indigne contre ceux qui lèguent leurs biens à d'autres qu'à l'Église : « Ils ne veulent pas déshériter leurs proches de quelques biens périssables, et ils se déshéritent eux-mêmes de la vie éternelle ; ils ne veulent pas laisser leurs parents dans la misère, et ils se condamnent eux-mêmes à une misère qui ne finira jamais (4). »

En permettant aux fidèles de conserver une partie de leurs biens à leurs enfants, l'Église est arrivée à la dernière limite des concessions qu'elle peut faire à la faiblesse humaine (5). Sa doctrine est toujours que les pauvres ont droit au superflu des riches; les riches n'ont que l'usage de leurs biens, ils peuvent prendre pour eux et leurs proches le strict nécessaire, ils sont débiteurs du reste ; ils sont les dispensateurs de leur fortune, ils n'en sont pas propriétaires (6). Voilà pourquoi les chrétiens sont sollicités à faire des donations à l'Église. On a souvent reproché

(1) *Hieronym.* Epist. ad Furiam, de Viduitate servanda : « Cui dimittes tantas divitias ? Christo qui mori non potest. Quem habebis hæredem ? Ipsum quem et Dominum. Contristabitur pater, sed lætabitur Christus. Lugebit familia, sed angeli gratulabuntur. Faciat pater quod vult de substantia sua ; non es ejus cui nata es, sed cui renata. »

(2) *Possidon.*, Vita sancti Augustini, cap. XXIV.

(3) *Augustin.*, de Decem chordis, cap. XII.

(4) *Salvian.*, ad Eccles. cathol. (*Thomassin*, Discipl. ecclés., part. III, liv. I, cap. XVI, §§ 9-17).

(5) *Idem, ibid.*, lib. III : « Sed isto indulgeri parentibus possit naturæ insalubriter indulgentibus. »

(6) Voyez le T. IVe de mes *Études*. Comparez *Massillon*, Sermon sur l'aumône (Œuvres, T. I, pag. 368) : « Vous n'êtes donc, dans les desseins de Dieu, que les ministres de sa Providence envers les créatures qui souffrent ; vos grands biens ne sont que des dépôts sacrés que sa bonté a mis entre vos mains, pour y être plus à couvert de l'usurpation et de la violence, et conservés plus sûrement à la veuve et à l'orphelin. »

au clergé ses immenses richesses; le concile de Paris répond qu'il ne faut pas se plaindre que l'Église soit riche, il faut se plaindre si elle fait un mauvais usage de ses richesses (1). L'Église n'est pas propriétaire, elle est dépositaire; ses biens sont les biens des pauvres (2), elle doit les distribuer aux indigents; ce n'est pas une aumône qu'elle fait, c'est l'accomplissement d'un strict devoir (3). Ce devoir doit être rempli par tous ceux qui tiennent, à un titre quelconque, des biens de l'Église. Les saints Pères sont unanimes à flétrir les clercs qui gardent plus que ce qui leur est nécessaire pour vivre :« C'est le plus coupable de tous les brigandages, » dit *saint Jérôme* (4) : « honte aux clercs qui cherchent à s'enrichir (5)! » « Ce sont des homicides, des sacriléges, s'écrie *saint Bernard* (6).

§ 2. La communauté

L'abdication de la propriété individuelle, même dans les limites auxquelles l'Église borne ce sacrifice, resta toujours une utopie. Déjà au quatrième siècle, les fidèles chrétiens qui abandonnaient leurs biens aux pauvres étaient une rare exception : l'amour des richesses fut plus fort que la doctrine évangélique (7). Les fidèles faisaient encore des libéralités à l'Église, mais elles n'étaient plus considérées comme l'acquit d'une dette; c'était une bonne œuvre, et la charité même n'était pas gratuite; on donnait pour obtenir la rémission de ses péchés, on échangeait des biens périssables contre la félicité éternelle (8). Les donations faites à l'Église depuis l'invasion des Barbares lui procurèrent d'immenses richesses.

(1) Concile VI de *Paris* de 829, c. XVIII.

(2) *Thomassin*, Discipl. ecclés., part. III, liv. III, chap. XXVI, § 1. Les conciles n'ont cessé de proclamer cette vérité. (Concile d'*Aix-la-Chapelle* de 816, c. XVI; Concile VI de *Paris*, c. XV.)

(3) Concile d'*Excester* de 1287, c. XVIII (*Mansi*, XXIV, 806) : « Ecclesiastici quidquid vitæ suæ necessitatis superfuerit, in usus pauperum, quorum dispensatores existunt, *tenentur ex debito erogare.* »

(4) *Hieronym.*, ad Neport., de Vita cleric.

(5) *Idem, ibid.* : « Ignominia omnium sacerdotum est, propriis studere divitiis. »

(6) *S. Bernard.* Epist. 11 : « Quidquid præter necessarium victum ac simplicem vestitum de altario retines, tuum non est, rapina est, sacrilegium est. »

(7) Voyez les témoignages de *saint Ephrem* et de *saint Chrysostome* dans le T. IVe de mes *Études.*

(8) Voyez le T. Ve de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

Toutefois son patrimoine était loin de suffire pour rétablir l'égalité entre les riches et les pauvres. Si nous avions une histoire des classes souffrantes au moyen âge, nous verrions des misères plus affreuses que celles que nous avons sous les yeux.

Cependant l'égalité resta l'idéal du christianisme; l'Église ne pouvant pas la réaliser dans le monde, essaya de la réaliser dans son sein. Tel fut le but de la vie monastique. On croyait que les premiers disciples de Jésus-Christ avaient abdiqué toute propriété individuelle pour vivre dans une communauté parfaite. La vie des chrétiens à Jérusalem fut toujours un type de perfection pour les fidèles; les moines la prirent pour idéal de leur existence; ils voulurent même imiter les anges en renonçant non seulement à leurs biens, mais à leur volonté, à leur âme, pour vivre d'une vie commune (1). Telle était la loi du clergé régulier. Le clergé séculier n'y était pas soumis. La vie réelle répugne à l'idée de communauté. Le besoin d'individualité que Dieu a mis dans l'homme est trop profond pour qu'il en fasse le sacrifice incessant : il ne peut le faire qu'en se dépouillant de son existence, en abdiquant sa nature. La vie commune pouvait être la loi de religieux séparés de la société, morts au monde; elle ne pouvait convenir aux clercs qui restaient dans le monde, mêlés à leurs semblables.

Cette distinction entre le clergé régulier et le clergé séculier était en opposition avec l'idéal chrétien; elle n'avait donc aucun fondement. Pourquoi les moines vivaient-ils de la vie commune, et les clercs d'une vie individuelle? Ceux-ci n'étaient-ils pas, aussi bien que les premiers, le partage du Seigneur et tenus de pratiquer la perfection évangélique? La force des choses poussait à assimiler les clercs aux moines et à exiger de tous la renonciation à la propriété. Au huitième siècle, *Chrodegang*, évêque Metz, réunit les clercs de son église en communauté, en leur donnant pour règle les lois établies par saint Benoît pour la vie monastique. La première condition de l'entrée dans le clergé séculier était une donation que les futurs clercs faisaient à l'Église de tous leurs biens. Cependant le saint évêque n'osa pas imposer à ses clercs une pauvreté absolue; il leur permit de se réserver l'usufruit de leurs biens, et il leur laissa la disposition des aumônes qu'ils recevaient

(1) Voyez le T. IV[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

pour messes, confessions ou autres services. Sauf cette concession faite aux passions du siècle, la règle de *saint Chrodegang* tendait à confondre les deux branches du clergé qui, jusqu'alors, avaient vécu d'une vie toute différente (1) : l'Église entière devait être une immense communauté. L'institution des chanoines se répandit avec une grande rapidité ; elle avait en sa faveur la doctrine évangélique et l'autorité du grand docteur de l'Occident, saint Augustin. Au neuvième siècle, Louis le Débonnaire en fit une loi pour l'immense empire des Francs (2).

Mais à peine établie, la règle de saint Chrodegang commença à déchoir. Déjà, à la fin du neuvième siècle, la vie commune fut abandonnée par les chanoines. Ils commencèrent par se faire attribuer une partie des biens de l'Église destinés à leur entretien. C'était un premier pas vers la sécularisation; le fonds commun finit par être partagé entre les chanoines. Au onzième siècle, la vie canonique était en pleine dissolution. Le principe de la décadence était dans l'institution même. Il était impossible d'imposer l'abdication de toute vie individuelle aux clercs qui, par la nature de leur ministère, sont en contact nécessaire avec la société laïque; c'était demander la mort à ceux qui devaient vivre. La corruption de l'Église, au dixième siècle, hâta la chute de la règle de saint Chrodegang. Les monastères mêmes étaient envahis par les passions du siècle; les moines vivaient en concubinage; ils allaient jusqu'à contracter des mariages publics; les biens de l'Église leur servaient d'établissement et de dot. Comment, dans cette dissolution générale, le clergé séculier aurait-il été fidèle aux lois rigoureuses de la perfection chrétienne (3)? Les chanoines se distinguèrent au milieu de la corruption générale par l'avarice, la débauche et le brigandage (4).

(1) Voyez la *Règle de saint Chrodegang* dans *Mansi*. Le biographe de *saint Chrodegang* nous fait connaître les sentiments du réformateur des clercs : c'est le mépris de tout ce qui tient à la terre (Vita *S. Chrodeg.*, cap. XXII, dans *Pertz*, Monumenta, T. X, pag. 564) : « Terrena ut stercora deputare, voluntaria paupertate Christum pauperem pro se factum velle pro viribus imitari, divitias omnino comtemnere. »

(2) Regula Aquisgranensis, a. 816.

(3) *Ivon.*, Episc. Carnotensis, Epist. CCXV : « Quod vero communis vita in omnibus Ecclesiis pene defecit, nec auctoritati, sed desuetudini et defectui adscribendum est, refrigescente charitate, quæ omnia vult habere communia et regnante cupiditate quæ non quærit ea quæ Dei sunt et proximi, sed tantum quæ sunt propria. »

(4) *Muratori* a publié dans ses *Antiquités*, T. V, pag. 217-224, le récit de ce qui se passa dans les églises de Saint-Étienne et de Saint-Donat à Arezzo; il n'y a rien de plus hideux.

La décadence de l'Église provoqua une violente réaction. Grégoire VII imposa la loi du célibat au clergé; mais il avait à un trop haut degré le sens du possible et du réel, pour exiger des clercs l'abdication de la propriété. Ce que Grégoire n'osait vouloir, des esprits étroits essayèrent de l'obtenir. *Damien*, l'ami du grand pape, se mit à la tête de ce mouvement de réforme. Les bonnes raisons et les autorités ne lui manquaient pas. *Saint Augustin*, dont le nom était tout-puissant au moyen âge, vivait en communauté avec ses clercs, et il n'admettait que ceux qui renonçaient à toute propriété (1). Cette renonciation semblait commandée par Jésus-Christ lui-même. Le Fils de Dieu ne dit-il pas à ceux qui le suivent, qu'ils doivent renoncer à ce qui leur appartient, s'ils veulent être ses disciples? « Il n'y a pas de milieu, dit *saint Jérôme*, il faut renoncer à l'héritage du siècle ou à l'héritage de Dieu. Celui qui entre dans le clergé fait profession de la perfection chrétienne, et quelle est la première condition de cette perfection? Jésus-Christ nous le dit : c'est de tout vendre et de le donner aux pauvres. Que si le clerc n'obéit pas à cette loi, il trompe Dieu ; il n'est plus clerc, il est homme du siècle. Permettre au clergé de posséder quelque chose en propre, c'est lui donner toutes les passions du monde ; comment l'unité et la charité existeraient-elles là où règne l'intérêt personnel (2)? Les premières communautés chrétiennes rejetaient toute propriété individuelle, voilà pourquoi tous les croyants ne formaient qu'un cœur et qu'une âme. Si les clercs veulent suivre les traces des premiers fidèles, qu'ils se hâtent de renoncer au vice abominable de la propriété (3). »

Damien trouva des partisans parmi les hommes sévères, nourris des maximes chrétiennes sur la vie spirituelle (4). Ils condamnaient la règle de saint Chrodegang comme trop relâchée (5); laisser quoi que ce soit en propre aux clercs, disaient-ils, c'est

(1) *Augustin.*, Serm. 355, 356.

(2) « Quia non potest ibi esse unitas voluntatum, ubi fuerit diversitas facultatum. » (*S. Prosper.*)

(3) *Damiani* Opusc. XXIV, contra Clericos regulares proprietarios (Op., T. III, pag. 212); *ibid.*, Epist. V, 9 : « Peculii abominanda proprietas. »

(4) *Gerhoh* de Reichersperg, in Psalm. 67 (*Pez*, Thesaur., V, 1352).

(5) *Gerhoh*, parlant de la Règle confirmée par Louis le Débonnaire, dit : « Illa de qua loquimur aulica, de aula regis egressa. » (De Corrupt. Ecclesiæ statu, lib. V, dans *Baluze*, Miscell., V, 198.) Ailleurs il l'appelle *dissolutam regulam* (*ibid.*, pag. 96).

leur donner des aliments pour nourrir la mort éternelle (1). *Damien* était un ascète, un moine du désert. Logiquement, il avait raison; l'abdication de la propriété, la vie commune, devait être la loi de tous les disciples du Christ et surtout des clercs. Mais il ne voyait pas que demander cette communauté, c'était demander l'impossible. En vain les conciles exhortèrent les clercs à vivre en commun (2). Quelques Églises repondirent à cet appel; il y eut des chanoines *réguliers*, vivant d'après la règle de saint Augustin; mais la tendance à l'individualisme était plus forte que celle de la communauté évangélique. Les chanoines qui auraient dû donner au clergé l'exemple de l'abnégation et du sacrifice, passèrent en proverbe pour marquer une vie molle et oisive.

A quoi aboutit la communauté dans le sein de l'Église? D'après l'idéal chrétien, le clergé n'a rien en propre; les biens de l'Église sont le patrimoine des pauvres, la vie des clercs est une existence de privation et de dévoûment. La réalité fut en tout le contre-pied de l'idéal évangélique. Écoutons les plaintes et les invectives des plus saints personnages : « Les évêques, dit *Damien*, passent leur vie en fêtes royales, en festins de noces. Ils se gorgent des biens dont ils ne sont que les dispensateurs, et ceux à qui ces biens appartiennent, meurent de faim (3). » A lire le tableau que *Damien* fait du luxe des évêques, on dirait qu'il s'agit des Romains de l'empire : « Ce n'est pas pour subvenir aux besoins de la nature qu'ils cherchent les richesses, mais afin que les bassins comblés de viandes sentent les épiceries des Indes, et que le vin emmiellé brille dans des vases de cristal... Leurs lits sont plus richement parés que les autels. La pourpre paraît trop simple, on y emploie des étoffes de diverses couleurs. On méprise la dépouille des agneaux, et on fait venir de loin les fourrures de martres et d'hermines. Je ne parle point des chapes ornées d'or et de pierreries,

(1) *Damiani* Opusc. c. Clericos : « Ut æternæ morti pabulum nutriant. » *Gerhoh*, de Corrupto Ecclesiæ statu (*Baluze*, Miscell., V, 108) : « Quamdiu radix proprietatis non evellatur, de vitiosa radice alii (rami) æque inutiles pullulabunt. »

(2) Concile de *Rome* de 1059, c. IV : « Juxta Ecclesias sicut oportet religiosos clericos simul manducent et dormiant, præcipientes statuimus; et quidquid eis ab Ecclesiis venit, communiter habeant. Et rogantes monemus, ut ad apostolicam vitam, scilicet communem, summopere prævenire studeant. »

(3) « Illi quorum est tota substantia, procul exclusi, famis inopia contabescunt. » *Baron*. Ann., ad a. 1061, n° 43.

des crosses entièrement revêtues d'or, et des anneaux chargés de pierres énormes (1). »

Écoutons la voix tonnante de *saint Bernard :* « Dites-moi, évêques, que fait l'or dans les freins de vos chevaux? Ceux qui sont nus, ceux qui ont faim, crient avec moi : Évêques, que fait l'or dans les freins de vos chevaux? Est-ce que l'or de vos freins repousse le froid et calme la faim? C'est notre bien que vous prodiguez, vos vaines dépenses sont un cruel brigandage... Notre vie sert à nourrir vos profusions (2). » « Qui est-ce qui mange tous les jours dans les délices? s'écrie *Pierre de Blois* (3). Les clercs. Pour qui parcourt-on la terre et les mers afin de trouver des mets exquis? Pour les clercs... Nous sommes de faux frères en Jésus-Christ. Les biens que nous devrions distribuer aux pauvres, en nous contentant du nécessaire, nous les employons à nourrir notre intempérance. »

Les moines ne pouvaient rien avoir en propre, pas même l'habit qu'ils portaient. Mais on ne détruit pas le principe de l'individualité humaine; quand on veut comprimer un sentiment naturel, il s'ouvre des issues contre nature, et l'on voit des choses monstrueuses. Il n'était pas permis aux moines de dire les mots de *tien* et de *mien*, et les moines plus que les laïques brûlaient de la soif de l'or : « Ils méprisent le ciel, dit *saint Damien*, et ils convoitent la terre avec une ardeur insatiable (4); la grande affaire des abbés, c'est d'étendre leurs domaines, et d'augmenter leurs trésors; la chicane est leur étude, ils assiégent les tribunaux, ils importunent les grands et les rois (5). » « Ils ne se contentent pas, dit *saint Anselme*, de la prudence pour ne pas être trompés; ils cherchent des ruses pour tromper les autres. Pour enrichir les serviteurs de Dieu, ils dépouillent les riches et les pauvres (6). »

Saint Bernard attaqua vivement le luxe, la vanité et l'intempé-

(1) *Damiani* Opusc., XXXI, 6 (T. III, pag. 239). Traduction de *Fleury*.

(2) *S. Bernard*. Epist. XLII (de Officio Episcoporum, II, 6, 7.)

(3) *Petrus Blesensis*, Serm. 12, in Quadrag.

(4) *Damiani*, de Contemptu seculi, Opusc. XII (T. III, pag. 106) : « Contemptu cælesti desiderio terram insatiabiliter concupiscunt. »

(5) *Idem*, de Fuga dignitatum Eccles., Opusc. XXI. (T. III, pag. 200.)

(6) *Anselm*. Epist. I, 71 : « Non tantum conantur esse prudentes, ne decipiantur ab aliis, fiunt astuti ut decipiant alios. Sic studiose servis et pauperibus Dei et sancto loco semper satagunt aliquid acquirere, ut dolose semper alicui tentent nummos auferre. »

rance qui régnaient dans la congrégation de Cluni. Sous son inspiration, l'ordre de Cîteaux fit profession de la pauvreté ; il répudia même tout ornement d'or ou d'argent dans les églises ; il ne voulait pas des richesses qui avaient ruiné la discipline des anciens ordres ; il se contenta de quelques forêts écartées, de quelques terres pour les cultiver et en tirer la nourriture (1). Saint Bernard mourut en 1153. En 1171, le pape Alexandre III écrivit une lettre sévère aux abbés de l'ordre de Cîteaux. Que leur reproche-t-il ? Cette même ambition, cette même avarice, cette passion de la propriété contre laquelle saint Bernard avait tonné : « Oubliant les règles de votre ordre, vous possédez des paroisses, des seigneuries, vous recevez des hommages, vous mettez tous vos soins à étendre les limites de vos terres. De là des querelles et des procès sans fin (2). »

§ 3. La pauvreté

N° 1. *Saint François* (3)

La vie du clergé séculier, la vie des moines était en tout l'opposé de la perfection évangélique. Cependant les sentiments chrétiens étaient encore tout-puissants. Les éloquentes invectives de saint Damien, de saint Bernard, attestent que la vie commune, la renonciation à toute propriété, la pauvreté, étaient toujours l'idéal de l'Église. Une réaction contre la corruption du clergé était inévitable : elle éclata dans les sectes puissantes qui surgirent aux onzième et douzième siècles. Les sectes différaient grandement de doctrine, mais toutes se proposaient de rétablir la communauté telle qu'elle régnait dans les premières sociétés chrétiennes. Que disaient les *cathares*, ces disciples maudits de Manès ? « Nous seuls, nous formons la véritable Église, parce que seuls nous marchons sur les traces du Christ ; nous pratiquons sincèrement la

(1) *Thomassin*, Discipl. ecclés., part. III, liv. III, chap. XXXIII, § 5.
(2) *Alexander III*, Epist. ad Albert. Cisterc. (in Decret. Gregor., lib. III, tit. XXXV, cap. III : « Omne studium adhibent ut termini eorum dilatentur in terris, quorum conversatio in cœlis debet esse. »
(3) *Francisci Assisiatis* Opera, edit. von der Burg, 1849.

vie apostolique. Nous ne recherchons pas les choses de ce monde; nous ne possédons ni maison, ni terres, ni argent, de même que Jésus-Christ n'en possédait pas et défendait à ses disciples d'en posséder. Mais vous, vous joignez maisons à maisons, vous accumulez terres sur terres, vous ne vivez que de la vie du siècle. Ceux-là mêmes parmi vous qui passent pour les plus parfaits, les moines, bien qu'ils aient renoncé à la propriété individuelle, possèdent cependant des biens en commun. Nous, au contraire, nous sommes les pauvres du Christ (1). » L'inspiration des *vaudois*, plus pure que celle des *cathares*, se rattache directement à l'Évangile. *Valdo*, riche négociant de Lyon, fut entraîné, comme plus tard saint François, par les paroles de Jésus-Christ, sur le renoncement et le sacrificc; il vendit ses biens et jeta l'argent dans la boue, pour marquer le mépris qu'il faisait des richesses (2). Ses disciples s'appelèrent les *pauvres de Lyon;* ils n'avaient de domicile nulle part; ils allaient deux à deux, prêchant leur doctrine: c'étaient les maximes de pauvreté pratiquées par les saints, comme l'idéal de la perfection chrétienne. La vie des *vaudois* était l'expression de leur croyance : « nus, ils suivaient le Christ nu (3). »

L'élan vers une vie de pauvreté et de renoncement, qui dans notre époque d'individualisme semble presque une folie, était un sentiment général au douzième siècle. C'était l'esprit de l'Évangile. Les sectes avaient raison de reprocher au clergé d'être infidèle aux maximes de la perfection chrétienne. Aussi la réaction qui produisit les *cathares* et les *vaudois*, finit-elle par se manifester dans le sein même de l'Église orthodoxe. C'est de ce mouvement que procédèrent les *ordres mendiants*.

La passion d'abnégation qui agitait les esprits religieux, au douzième siècle, semble s'être concentrée dans l'âme aimante de saint François. Ses disciples le comparent à Jésus-Christ. On leur a vivement reproché l'espèce de culte idolâtrique qu'ils rendaient à

(1) *Evervini* Epist. ad Bernard., dans *Mabillon*, T. III, pag. 452. (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 85, note *k*.)

(2) « Qui, rebus suis omnibus venditis, in contemptum mundi per lutum pauperibus pecuniam, suam projiciebat. » (*Stephanus de Bellavilla*, moine dominicain du XIII[e] siècle, dans *Gieseler*, T. II, 2, § 86, note *b*.)

(3) *Gautier Mapes*, franciscain du XII[e] siècle, dans *Gieseler*, T. II, 2, § 86, note *e*.

leur maître (1). Nous laissons de côté les erreurs et les calculs de la superstition ; nous n'entendons pas mettre sur la même ligne le révélateur d'une religion puissante et l'humble disciple qui se propose de suivre, à son exemple, la folie de la croix (2) ; mais nous croyons que, de tous ceux qui se sont proposé la vie du Fils de l'homme comme modèle, aucun n'a eu la charité à un plus haut degré que saint François. Lui-même nous initie à ses sentiments dans un cantique où il célèbre l'amour de Jésus-Christ, en se le proposant pour modèle : « Le Fils de Dieu, se ravalant jusqu'à la condition humaine, a erré dans le monde, ne voulant posséder ni maison ni bien, chérissant outre mesure la pauvreté dont il a voulu nous enrichir pendant notre vie et dans la mort. Ivre, en quelque sorte, il parcourait le monde, conduit par l'amour... Si l'amour a su le contraindre à accepter la condition la plus vile, pourquoi ne deviendrais-je pas fou ainsi que lui?... Heureuse charité, pourquoi m'as-tu blessé si profondément? Mon cœur brûle d'amour; il brûle, il se consume comme la cire au feu... Je voudrais ressentir plus d'amour, afin d'en donner davantage (3). » Saint François embrassait la création entière dans sa charité : pour lui le *soleil* est un *frère*, la *lune* et les *étoiles* sont des *sœurs*, la *terre* est une *mère* (4). Il lui arriva de prêcher à des oiseaux, pour les exhorter à louer le Créateur, « qui les couvre de plumes, qui les fait jouir de l'air pur des cieux, et les gouverne sans qu'ils aient à penser à rien (5). »

Saint François se confond tellement en Dieu, qu'il ne lui reste plus une ombre d'individualité. Comment aurait-il compris la propriété? Un jour qu'il assistait à l'office divin, il entendit lire les paroles que Jésus-Christ adresse à ses apôtres : « Ne portez ni or, ni argent, ni autre monnaie dans vos bourses, ni sac de voyage, ni deux tuniques, ni sandales, ni bâton. » Rempli d'une joie indi-

(1) *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 70, note *b*.

(2) Dans le premier chapitre des frères mineurs, saint François dit à ses disciples : « Mes frères, Dieu m'a appelé par la voix de simplicité et d'humilité pour suivre la folie de la croix et m'a dit : François, je veux que tu sois dans le monde un nouveau petit insensé qui prêche par tes discours et tes actions la folie de la croix. » (*Wadding*, Annal. Fratrum Minor., ad annum 1219, n° 17.

(3) *Cantico terzo* (Francisci Op., pag. 166). Nous citons l'imitation que *Delécluze* a donnée de ce cantique dans son ouvrage sur *la Renaissance*, T. III, pag. 260, ss.

(4) *Cantico de le creature* (Op., pag. 150), traduit par *Delécluze*, *ibid.*, pag. 341 et suiv.

(5) *S. Bonaventura*, Vita sancti Francisci, XII, 3.

cible, saint François s'écria : « Voilà ce que je cherche, voilà ce que je désire de tout mon cœur. » Aussitôt il quitte ses souliers, son bâton, sa besace, il renonce à l'argent, il ne garde qu'une tunique, il ôte sa ceinture de cuir, et se ceint les reins avec une corde (1). La règle de saint François est l'expression de ces sentiments. Les frères, en entrant dans l'ordre, doivent vendre leurs biens et les distribuer aux pauvres (2). Il leur est défendu d'une manière absolue de recevoir de l'argent (3); il leur est défendu de rien s'approprier, ni maison, ni champ, ni quoi que ce soit : étrangers et pèlerins dans ce monde, ils doivent vivre dans la pauvreté et l'humilité. Qu'ils n'aient pas honte d'être pauvres et de mendier : « Dieu ne s'est-il pas fait pauvre pour nous (4)? » Leur habit se compose d'une tunique de l'étoffe la plus grossière; ils peuvent même coudre des pièces ensemble ou rapiécer leurs vêtements, pour ressembler davantage aux indigents. La pauvreté doit resplendir jusque dans les maisons et les églises des frères : « Saint François veut que les murs de leurs bâtiments soient de claies et de cannes, ou de bois et de terre mêlée de paille; il veut que les églises soient basses et petites (5). »

Comment, abdiquant toute espèce de propriété, même commune, les frères pouvaient-ils vivre? Saint François n'ordonne pas la mendicité, mais il la permet; il y voit un acte d'humilité, un retour à l'égalité primitive : « Quand l'occasion se présentera pour les frères de demander l'aumône, qu'ils le fassent sans aucune honte; qu'ils se souviennent, au contraire, que Jésus, Fils de Dieu, fut pauvre, qu'il ne savait où reposer sa tête, qu'il vivait d'aumônes, ainsi que la sainte Vierge et ses disciples. L'aumône est l'héritage, la justice due aux pauvres, et Jésus-Christ nous l'a acquise. Les frères, en travaillant à agrandir et à répandre cette justice, d'après l'exemple de Notre Seigneur, recevront de lui une ample récompense (6). »

(1) *Th. Celanus,* Vita sancti Francisci, I, III, 22.
(2) *Wadding,* Annal., ad a. 1223, n° 17.
(3) *Regula,* cap. IV (Op., pag. 76) : « Præcipio firmiter fratribus universis, ut *nullo modo* denarios vel pecuniam recipiant, vel per se, vel per *interpositam personam.* »
(4) *Ibidem,* cap. VI.
(5) *Wadding,* Annal., ad a. 1215, 4; ad a. 1223, 17.
(6) *Regula,* cap. IX.

N° 2. *La pauvreté et la mendicité, l'idéal de la vie*

La règle de saint François est une loi de pauvreté (1). Lorsqu'il commença à prêcher ce qu'il appelait sa folie. le monde le crut réellement fou. Il y avait une contradiction ouverte entre la nouvelle règle et un des sentiments les plus profonds de la nature, celui qui constitue notre existence même, l'individualité. « Comment espérer, disait l'évêque d'Assise à saint François, que les hommes puissent être amenés à un renoncement absolu de toute propriété? » Saint François répondit « que les richesses lui semblaient une bien plus lourde charge. Ne faut-il pas des soins infinis pour les conserver et les défendre? Ne donnent-elles pas lieu à des dissensions et à des guerres? Ne détruisent-elles pas l'amour de Dieu et du prochain? La pauvreté est l'amie et la fiancée de Jésus-Christ; elle est la racine, le fondement et la reine de toutes les vertus (2). » Ainsi, aux yeux de saint François, la richesse est un mal (3), la pauvreté est l'idéal de la vie. Jésus-Christ nous l'a enseignée par ses paroles et par son exemple (4). Cependant cette abdication totale de la propriété paraissait et était effectivement une grande innovation. Jusqu'alors les ordres les plus sévères, tout en renonçant à la propriété individuelle, croyaient pouvoir légitimement posséder des biens en commun. De fait, l'Église était en possession d'une grande partie du sol. Saint François voulut détruire la notion même de la propriété et déraciner par là le principe de tout égoïsme; il défendit à ses frères de rien posséder, même en commun (5).

(1) *Saint Dominique* fit également de la pauvreté le fondement de son ordre. Sur son lit de mort il prononça des malédictions contre ceux qui infesteraient son ordre du *poison* de la propriété. « Maledictionem Dei omnipotentis et suam terribiliter imprecans ei, qui Prædicatorum Ordinem, quem præcipue paupertatis decorat professio, *terrenæ substantiæ veneno* respergere laboraret. » *Vita S. Dominici* (*Act. Sanctorum, Aug.*, T. I, pag. 494).

(2) *Wadding*, Annal., T. I, pag. 100. — Cf. *S. Francisci*, Collat. V, de Sancta paupertate (Op., pag. 109) : « Paupertatem noveritis, fratres charissimi, virtutum esse reginam..., specialem viam esse salutis. »

(3) *S. Francisci* Apophtegm., 38 (Op., pag. 226) : « Pecunia servis Dei nihil aliud est quam diabolus et coluber venenosus. »

(4) *Idem*, Collat. XXIII, pag. 123 : « Imitatores Christi estote in paupertate... Dominus enim Jesus Christus pauper natus est, pauper vixit, paupertatem docuit et cum paupertate decessit. »

(5) Les frères mineurs s'établirent à Paris, en 1230, dans une maison dépendante de l'abbaye de

La rigueur du nouvel ordre souleva une violente opposition dans l'Église. Sa puissance prenait un accroissement merveilleux; les frères mineurs envahirent la chrétienté, et ils menacèrent d'absorber toute la hiérarchie. Toutefois, dès le principe, ils trouvèrent un ennemi redoutable. *Guillaume de Saint-Amour*, célèbre docteur de l'université de Paris, attaqua la règle de saint François, comme contraire à la nature de l'homme : « La possession des biens terrestres, dit-il, n'est pas par elle-même un obstacle au salut, et la pauvreté peut porter au mal aussi bien que la richesse. D'ailleurs, la pauvreté ne légitime pas la mendicité; mendier n'est pas une marque d'humilité, c'est l'oisiveté organisée, et l'oisiveté est la mère de tous les vices. La perfection ne consiste pas à tout quitter pour mendier, elle consiste à tout quitter pour imiter Jésus-Christ dans la pratique des bonnes œuvres, en travaillant. On ne trouve nulle part que Jésus-Christ ou ses apôtres aient mendié; quoiqu'ils eussent droit de se faire nourrir par les peuples qu'ils instruisaient, ils travaillaient de leurs mains pour subsister. L'aumône n'est due qu'à celui qui ne peut pas travailler; le moine valide qui vit en mendiant, commet un sacrilége (1), »

Saint Bonaventure, général des mineurs, prit la défense de la pauvreté (2). Il avoue que Jésus-Christ n'abdiqua pas toute propriété individuelle, mais il soutient qu'il le fit par condescendance pour les faibles : « Jésus-Christ avait une bourse et souffrait que de saintes femmes le servissent. Saint Paul vint ensuite, qui se passait de tels secours. Est-ce à dire que la conduite de saint Paul soit plus parfaite que celle de Jésus-Christ? Celle de Jésus-Christ est plus sublime, parce qu'elle est plus charitable. La pauvreté est l'idéal, mais il y a différents degrés de pauvreté; la plus parfaite consiste à renoncer à toute propriété de biens temporels, tant en commun qu'en particulier, en se contentant du simple usage absolument nécessaire à la vie. » Mais la pauvreté absolue

Saint-Germain des Prés. L'acte de concession porte que l'abbé et le couvent leur prêtent cette maison pour y demeurer comme hôtes, en sorte qu'ils ne pourront avoir ni cloches, ni cimetière, ni autel que portatif, ni chapelle bénite. (*Fleury*, Hist. ecclés., liv. LXXX, § 9.)

(1) *G. de S. Amore*, de Periculis novissimorum temporum, cap. XII. (Collectiones catholicæ, pag. 378.)

(2) *Bonaventur*. Opusc., T. II, pag. 397 (édit. de Paris, 1647). — *Fleury*, Hist. ecclés. liv. LXXXVI, § 2.

est-elle possible? Les frères mineurs ne possèdent-ils pas au moins ce qu'ils consomment? A qui appartient donc l'argent qu'ils amassent de tous côtés? *Saint Bonaventure* répond : « C'est au pape et à l'Église romaine qu'appartient en propre tout ce qu'on nous donne; nous n'en avons que le simple usage. Nous sommes à l'égard du pape ce que sont, suivant le droit romain, les fils de famille qui ne peuvent rien recevoir dont la propriété ne passe aussitôt à leur père. Selon les principes du droit, personne ne peut rien acquérir sans en avoir l'intention, or les frères mineurs n'ont aucune intention d'acquérir; leur volonté est toute contraire. Ainsi, quoiqu'ils touchent corporellement ce qu'ils reçoivent, ils n'en acquièrent ni la propriété, ni la possession. Quant à l'argent qu'on donne aux frères mineurs pour leur subsistance, il est certain qu'il n'appartient pas à leur communauté, puisque la règle leur défend de recevoir de l'argent, par eux ou par une personne interposée. Celui donc qui emploie cet argent à leur profit ne le fait pas en leur nom, mais au nom et comme procureur de celui qui le donne, auquel il appartient toujours jusqu'à ce qu'il soit employé. »

Le livre de *Guillaume de Saint-Amour* fut condamné par le pape comme « inique, criminel et exécrable; » il ordonna à quiconque l'aurait de le brûler dans les huit jours. Le saint père donna l'exemple en le faisant brûler en sa présence; mais les flammes qui détruisirent l'ouvrage du célèbre docteur laissent subsister ses objections contre la pauvreté absolue. Comment concilier l'abdication de toute propriété avec les besoins de la vie? Comment rester fidèle à la règle qui défend aux frères de recevoir de l'argent? Saint François aurait rougi des mauvaises chicanes que les frères mineurs mirent en avant pour éluder sa loi. Cependant la nécessité les y poussait. La papauté vint à leur secours; elle créa fiction sur fiction pour maintenir le principe de la pauvreté, tout en permettant aux frères de recevoir des libéralités. Ces concessions (1) aboutirent à la célèbre bulle de Nicolas qui est comme la seconde règle de l'ordre. Elle approuve tout ce que saint Bonaventure avait dit pour la défense de la pauvreté, et donne une solution aux difficultés que faisait naître l'abdication

(1) Bulle du 5 octobre 1256, du pape Alexandre (*Wadding*, Annal., T. III, pag. 439).

de la propriété même commune (1). « La règle de saint François, dit le pape, n'est que l'observation de l'Évangile; le renoncement à toute propriété est saint et méritoire; Jésus-Christ l'a enseigné de paroles et d'exemple (2). Ce renoncement n'empêche pas que les frères n'aient l'usage des biens nécessaires à la vie. Autre chose est le droit de propriété, la possession, l'usufruit, le droit d'user; autre chose est l'usage de fait. Les frères ont renoncé à tout droit; mais ils n'ont pu renoncer au fait, puisque ce serait renoncer à la vie. A qui donc appartiendra la propriété des choses données aux frères mineurs? L'intention des donateurs est de donner à Dieu; et qui peut mieux, dans ce monde, prendre la place de Dieu que le pape, vicaire de Jésus-Christ? » Nicolas décide, en conséquence, que la propriété des objets mobiliers, dont les frères ont la jouissance, appartient à l'Église de Rome. Quant aux immeubles achetés des aumônes ou donnés à l'ordre sans réserve, le pape les prend également en son domaine. Enfin, la constitution explique l'article de la règle qui défend aux frères de recevoir de l'argent: « Le donateur conserve la propriété et la possession de l'argent jusqu'à ce que cet argent soit employé au profit des frères (3). »

Nous ne prendrons pas la peine de réfuter cette singulière théorie de la propriété. Il eût été difficile aux jurisconsultes romains de comprendre comment on peut user d'une chose consomptible, sans en être propriétaire (4); le bon sens comprendra encore moins comment les frères mineurs observaient la règle qui leur défend de recevoir de l'argent, alors qu'ils profitaient des biens achetés avec l'argent qui leur était donné. Ces subtilités ne prouvent qu'une chose, c'est que la pauvreté absolue, telle que l'entendait saint François, est impossible. Cependant la pauvreté absolue est déclarée par le pape l'idéal de la perfection évangélique!

(1) Voyez la bulle de Grégoire IX de 1231 et celle d'Innocent IV de 1245, dans *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 70, note *f*.

(2) « Abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum non tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus, viam perfectionis ostendens, verbo docuit et exemplo firmavit. »

(3) La bulle se trouve dans le *Sexte* (lib. v, tit. xii, cap. iii).

(4) « Usus facti est tantum in utendo, præbet utentibus nihil juris. » (*Ibid.*)

N° 3. *L'ordre de Saint-François et le nouvel âge du christianisme.*

En prenant la défense de la pauvreté absolue, les papes ne se doutaient pas qu'ils favorisaient un mouvement qui dépassait l'Église catholique et même le christianisme. Les ordres mendiants étaient nés d'une réaction contre la corruption du clergé; ils avaient cela de commun avec les sectes. Il y avait donc dans leur institution même un germe de réforme. La réforme se produisit sous l'apparence d'un retour à l'Évangile; mais, comme il arrive toujours, ce prétendu retour au passé était une véritable innovation, une révolution religieuse. L'Église possédait une grande partie du sol, et voilà un ordre qui condamne les richesses et la propriété, même commune. Pour réaliser cet idéal, les évêques et les abbés auraient dû abandonner leurs immenses possessions et prendre le bâton de mendiant. L'Église avait adopté la vie séculière, elle exerçait une partie de la souveraineté; elle aurait dû revenir à une vie purement spirituelle. L'individualisme l'avait gagnée au contact de la société civile; dans l'idéal de saint François, il lui eût fallu abdiquer toute existence individuelle, et pratiquer la fraternité et la communauté. Saint François ne s'était pas rendu compte de ces tendances, mais elles étaient dans la force des choses et elles éclatèrent.

Au douzième siècle, il circulait une prophétie sur un nouvel âge évangélique. Un homme, révéré comme saint, avait annoncé que le règne de la chair allait faire place au règne de l'esprit. Les frères mineurs appliquèrent à leur ordre les prédictions de l'abbé *Joachim*. Un des leurs écrivit un livre, devenu célèbre par les longues dissensions qu'il excita au sein de l'ordre et de l'Église. C'était une *Introduction* ou *un Guide à l'Évangile éternel*. L'*Évangile éternel* était un terme mystique qui désignait l'âge du christianisme où régnerait le Saint-Esprit ; l'Évangile de Jésus-Christ devait s'effacer devant la lumière nouvelle (1). Les ennemis des frères mendiants s'emparèrent de ces propositions téméraires pour dénoncer l'ordre de Saint-François comme entaché d'hérésie. Le

(1) «Quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, Evangelium Christi.» *G. de S. Amore*, de Periculis novissimorum temporum, cap. VIII. — Comparez le T. VIII° de mes *Études*.

pape condamna l'*Évangile éternel* (1256); mais les espérances d'une ère religieuse plus parfaite que le christianisme avaient pris racine dans l'ordre; elles y persistèrent malgré la condamnation. L'orgueil des frères mineurs y était intéressé : n'était-ce pas eux qui inauguraient ce dernier âge de la religion? L'esprit qui devait régner dans les derniers temps était celui qui inspirait saint François : la charité, l'abdication de toute propriété, de toute individualité. Les doctrines condamnées par le pape étaient au fond les mêmes que celles des franciscains. Aussi régna-t-il une espèce d'hostilité sourde entre l'Église orthodoxe et l'ordre de Saint-François, tant que l'esprit sévère de la règle primitive anima les frères mineurs. L'opposition se produisit avec éclat dans les discussions sur la *pauvreté de Jésus-Christ*.

L'an 1321, un frère prêcheur instruisait le procès d'un hérétique à Narbonne. Entre autres erreurs qu'on lui reprochait, se trouvait cette proposition, que Jésus-Christ et les apôtres, pour suivre la voie de perfection, n'avaient rien eu en propre, ni individuellement ni en commun. Un lecteur de l'ordre de saint François, appelé à prendre part au jugement, protesta contre ce chef d'accusation; il soutint que, bien loin que la *pauvreté de Jésus-Christ* fût une hérésie, c'était un dogme catholique, approuvé par Nicolas, dans sa bulle sur la règle des frères mineurs. L'inquisiteur essaya vainement d'arracher une rétractation au franciscain; celui-ci en appela au saint-siége (1). Jean XII proposa la question de la *pauvreté de Jésus-Christ* aux prélats et aux docteurs en théologie qui étaient à sa cour. Pendant qu'on délibérait à Avignon, les frères mineurs tinrent leur chapitre général à Pérouse. Ils déclarèrent d'une voix unanime que la *pauvreté de Jésus-Christ* était une vérité de foi, reconnue par le pape, et que ce qui avait été approuvé par le saint-siége devait toujours être reçu dans l'Église (2). Le chapitre adressa une lettre aux fidèles dans laquelle la doctrine de l'ordre était longuement développée (3).

La question de la *pauvreté du Christ* nous semble aujourd'hui étrange; au quatorzième siècle, c'était une question capitale. Si

(1) *Baluze*, Vit. pap. Avinionens., T. I, pag. 598 (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 3, § 111 note *f*).
(2) *Raynald.*, Annal., ad a. 1322, § 54.
(3) *Wadding*, Annal., a. 1322, §§ 54, 55.



l'on donnait gain de cause à l'ordre de Saint-François, on nourrissait un foyer de révolution dans le sein même de l'Église. D'un autre côté, comment le pape pouvait-il condamner une doctrine appuyée de l'autorité de la papauté? Le sacré collége se divisa : deux cardinaux se prononcèrent contre les frères mineurs; trois prirent leur parti. Les adversaires de l'ordre citaient des passages de l'Évangile qui prouvent que Jésus-Christ possédait; les partisans de la pauvreté répondaient que Jésus-Christ ne l'avait fait que par condescendance pour les faibles; la perfection restant toujours, comme lui-même le dit, d'abdiquer toute propriété individuelle (1). Jean XXII se prononça contre l'ordre. Dans une première bulle (2), il déclara erronées et hérétiques les propositions des frères mineurs : *que Jésus-Christ et ses apôtres ne possédaient rien, ni en particulier ni en commun : qu'ils n'avaient qu'un usage de fait, et non le droit de jouir et de disposer*. Dans une seconde bulle, le pape dévoila les fictions auxquelles les frères mineurs étaient obligés de recourir pour soutenir leur prétendue pauvreté (3) : « A quoi a abouti la propriété que Nicolas s'est attribuée sur tous les biens de l'ordre? Les faits sont là pour démontrer que l'Église romaine n'est pas devenue plus riche, ni l'ordre plus pauvre. La décrétale de Nicolas n'a pas augmenté, dans les frères, la charité ni le mépris des choses temporelles. Leur pauvreté ne les empêche pas de montrer un grand empressement à acquérir des biens et à les conserver, fût-ce par des poursuites judiciaires. L'usage de fait qu'il revendiquent n'est-il pas une véritable propriété, déguisée sous l'apparence du renoncement? Peut-on séparer, dans les choses qui se consomment par l'usage, le fait de la jouissance du droit de propriété? Qu'on nous dise en quoi consiste la propriété de l'Église de Rome sur le pain, les œufs et le fromage mangés par les frères? Si la propriété réservée au pape est une dérision, qu'est-ce donc que l'*usage de fait* des frères mineurs? C'est ou un véritable droit de propriété, ou un usage sans droit, c'est à dire une injustice : depuis quand l'injustice est-elle une voie de perfection? »

(1) Voyez les sentiments divers des cardinaux dans *Raynald.*, Annal., a. 1322, §§ 56-67.

(2) La bulle *Cum inter nonnullos*, du 12 novembre 1322, dans les *Extravag. Joh. XXII*, tit. XIV, cap. IV.

(3) La bulle *ad Conditorem*, du 8 décembre 1322, *ibid.*, cap. III.

Jean XXII avait certes le bon sens pour lui; mais sa décrétale ne termina pas la dispute. Une partie de l'ordre, les chefs surtout, les zélés, soutinrent la *pauvreté du Christ* contre le pape. Ils cherchèrent un appui chez l'empereur; leurs disputes envenimèrent les discussions de la papauté et de l'empire. Cependant la *pauvreté du Christ* ne se releva pas de l'atteinte qu'elle avait reçue dans la discussion : l'esprit d'individualisme l'emporta sur l'esprit de renoncement. Restait à savoir comment l'existence des frères mendiants pouvait se concilier avec la réprobation de la doctrine sur laquelle reposait leur ordre? On s'accommoda de fictions. Jean XXII ayant repoussé la propriété illusoire que les frères mineurs avaient offerte au saint-siége, ils revinrent à leur fiction primitive qui réservait la propriété des biens au donateur (1). Un écrivain appartenant à l'ordre nous dira ce que cette supposition était dans la réalité. La règle défendait aux frères mineurs de recevoir de l'argent; ils s'ingénièrent à éluder la défense : l'argent était remis en mains tierces, et les frères en disposaient, non pour le nécessaire, mais pour le superflu. On dirait que la prohibition ne fit que nourrir la soif de l'or; les frères mendiants poursuivaient les fidèles d'importunités pour leur arracher des dons, ils plaçaient des troncs dans leurs églises pour exciter la libéralité des croyants. Quelques-uns portaient l'argent cousu dans leurs tuniques; d'autres, devançant les grosses ruses des jésuites, se gardaient bien de recevoir l'argent dans leurs mains, mais ils le touchaient par l'intermédiaire d'un corps étranger (2).

Cependant il restait dans l'ordre des hommes qui avaient la passion de la pauvreté. Leurs sentiments les éloignaient de la masse des frères; on les désigna sous le nom de *spirituels* (3). Depuis la bulle de Jean XXII, le culte de la pauvreté était presque devenu une hérésie. Poursuivis par l'Église, les zélés finirent par quitter l'ordre, et se confondirent avec les *fratricelles* ou *beghards*.

(1) *Alvar. Pelagius,* de l'ordre des frères mineurs, dans son traité *de Planctu Ecclesiæ* (II, 55), dit : « Fratres minores possunt habere usum quemlibet separatum a proprietate, cujus proprietas romanæ Ecclesiæ erat olim, et nunc *dantium,* propter Extravagantem quam fecit papa Johannes XXII contra fratres minores. »

(2) *Alvari Pelag., ibid. :* « Tangunt pecunias vel cum cera, vel cum ligno, vel cum palea, etc. » (*Gieseler,* Kirchengeschichte, T. II, 3, § 111, note *u*.)

(3) *Spirituales.*

L'inquisition les immola par troupes. On leur reprochait les erreurs de l'*Évangile éternel* (1). En réalité, ces erreurs étaient le fond de la réforme à laquelle saint François donna son nom. Aussi l'ordre continua-t-il à nourrir des esprits mystiques qui attendaient un nouvel âge du christianisme, et qui espéraient que les frères mineurs auraient la gloire de l'inaugurer. Au quatorzième siècle, ces croyances inspirèrent un prophète au sein de l'ordre. Plus l'Église se matérialisait, plus les âmes religieuses sentaient la nécessité d'un christianisme spirituel. « Comment, s'écriait le prophète franciscain *Jean Rupescissa*, comment les prélats pourraient-ils remplir la mission qui est donnée à l'Église? Est-ce à la tête de deux ou trois cents chevaux que les évêques iront prêcher le renoncement évangélique? » Le frère Jean fut emprisonné par le pape; mais l'ordre soutint toujours son innocence (2). Les espérances qui animaient les frères mineurs finirent par s'éteindre avec la décadence du catholicisme. L'Église immuable et immobile ne veut et ne peut croire à un nouvel âge religieux. Mais rester immobile, quand tout marche, c'est se condamner à la mort. C'est à la philosophie à recueillir l'héritage des hardies inspirations de saint François; elle ne poursuit pas, comme le saint du treizième siècle, un but impossible et impie, la destruction de l'individualité humaine, mais elle croit, comme lui, à un nouvel âge de l'humanité, à un nouveau développement de la charité et de la fraternité.

Nº 4. *Résultat et appréciation de la réforme.*

Le voyageur qui visite la petite ville d'Assise est frappé d'admiration quand il mesure de l'œil les arcs, les voûtes et la coupole de l'emplacement, où saint François occupait une pauvre petite maisonnette, et où il priait dans une pauvre église. Son étonnement et son admiration augmentent, quand il parcourt l'immense monastère adossé à l'église nouvelle : il y trouve tout ce qui peut rendre la vie douce et commode, il voit qu'on a poussé le soin

(1) *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 3, § 111, note *c*.
(2) *Wadding*, Annal. frat. minor., a. 1357, nº 15.

jusqu'à des promenoirs et des réfectoires pour l'hiver et pour l'été (1). A la vue de cette magnificence, le voyageur se croira transporté dans le royaume des songes (2). Quelle sera sa surprise, quand il ouvrira la règle du saint dont on vénère la mémoire dans ce lieu d'enchantement? « Il convient à l'humilité des frères, dit saint François, qu'ils aient de petites églises, que leurs habitations soient pauvres, construites avec du bois et de la boue, en signe de la sainte pauvreté à laquelle ils sont voués. »

Le contraste ne saurait être plus grand entre la loi et l'application. Les églises et le monastère d'Assise sont l'image de la destinée de l'ordre. Saint François l'avait voué à la pauvreté; moins de trente ans après sa mort, des plaintes générales s'élevaient contre l'avidité des frères mineurs : « Ils ont commencé, dit le clergé anglais, à bâtir de petites cellules; aujourd'hui ils habitent des maisons royales, des palais qui reposent sur des colonnes de marbre... Qu'est devenu leur amour de la pauvreté? On les voit assiéger le lit des grands et des riches, pour s'emparer de la confiance des mourants et leur arracher des libéralités en faveur de leur ordre (3). » Mêmes plaintes du clergé français (4). Dira-t-on que ce sont des accusations lancées contre les mendiants par leurs ennemis? Écoutons un général des mineurs, un saint; *Bonaventure* écrit à tous les provinciaux : « La splendeur de notre ordre s'obscurcit; quand j'en cherche la cause, je trouve une multitude d'affaires pour lesquelles on demande avec avidité de l'argent, et on le reçoit sans précaution, bien que ce soit le plus grand ennemi de notre pauvreté... Je trouve les demandes importunes qui font craindre aux passants la rencontre des frères comme celle des voleurs. Je trouve la grandeur et la curiosité des bâtiments qui troublent la paix des religieux, et nous exposent aux mauvais jugements des hommes. Je trouve l'envahissement des

(1) *Delécluze*, Saint François (T. III de la *Renaissance*), pag. 247-251.

(2) *Idem, ibid.* : « Dans cet ensemble, il y a quelque chose du château d'Atlante et du palais d'Armide. »

(3) *Matth. Paris.*, a. 1243, pag. 612. — Lettre du clergé anglais de 1245, dans *P. des Vignes* (Epist. I, 37).

(4) Voyez les plaintes du chapitre de Narbonne dans une bulle d'Innocent IV (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 69, note *c*).

sépultures et des testaments, qui nous attire l'indignation du clergé... Enfin, je trouve la grandeur des dépenses... (1). »

Voilà où en était l'ordre qui avait pour idéal la pauvreté absolue, et cela à une époque où le mouvement de la réforme était encore dans toute sa ferveur. Transportons-nous au quinzième siècle. Écoutons la voix des hommes les plus graves de l'Église : « Singulière contradiction, dit *Gerson* au concile de Pise, personne n'est plus âpre à s'enrichir que ceux qui ont fait vœu de pauvreté (2). » Ceux qui devaient aspirer à la perfection et ne s'occuper que de la méditation des choses célestes, étaient livrés tout entiers à l'avidité du gain. « Les moines mendiants, dit *Clémangis*, sont les pharisiens du christianisme. Ce sont des loups rapaces couverts de peaux de brebis ; ils affectent, dans leur extérieur, l'austérité, la chasteté, l'humilité ; et, dans leur intérieur, ils nagent dans les délices et les voluptés, plus que les hommes du monde. Ils font en tout l'opposé de ce qu'ils prêchent (3). »

Voilà en quoi aboutit l'idéal de saint François. Faut-il accuser le saint d'avoir outré la perfection de l'Évangile (4)? ou faut-il accuser l'idéal évangélique de dépasser et de méconnaître la nature humaine? Saint François et ses contemporains ne voyaient pas une innovation dans son ordre, mais le retour vers le christianisme primitif (5). Lorsque saint François se présenta devant le pape Innocent III pour obtenir l'approbation de sa règle, quelques cardinaux s'y opposèrent, parce qu'ils la trouvaient au dessus des forces de l'homme. Alors l'évêque de Sabine dit au pape : « Si vous rejetez la demande de ce pauvre homme, prenez garde que vous ne rejetiez l'Évangile, car la forme de vie dont il demande la confirmation n'est autre chose que la perfection évangélique (6). » Si donc il y a exagération, c'est dans l'idéal chrétien qu'elle se trouve. Oui, la règle de saint François n'est autre chose que l'Évangile, et cependant les cardinaux avaient raison de la

(1) Lettre du 3 avril 1257, (*Wadding*, Annal., ad a. 1257, n° 9.)
(2) *Gerson.*, Sermo coram Papa (T. II de ses Œuvres).
(3) *Nic. de Clemengis*, cap. XXXII, XXXIII, dans *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 3, § 109, note *d*; § 110, note *a*.
(4) C'est le reproche que lui fait *Fleury*, dans son VIII° discours sur l'Histoire ecclésiastique.
(5) *J. de Vitriaco*, Hist. Occident., cap. XXXII : « Si Ecclesiæ primitivæ statum et ordinem diligenter attendamus, non tam novam addidit Regulam, quam veterem renovavit. »
(6) *Wadding*, Annal. frat. minor., a. 1210, n° 18.

condamner comme dépassant la nature humaine. Les maximes de renoncement que l'on appelle les conseils de perfection, conduisent à l'abdication de toute individualité. Saint François ne s'y est pas trompé; il n'a pas caché que tel fût son but. Un frère mineur ayant désobéi aux ordres qui lui avaient été donnés, le saint ordonna qu'on le dépouillât de ses vêtements; puis il le fit descendre dans une fosse pour être inhumé. A son commandement, les autres frères jetèrent de la terre sur le coupable, jusqu'à ce que la tête seule fût libre. Alors s'avançant vers la fosse, saint François demanda au moine : « Es-tu mort? » « Le moine, plein de repentir, répondit : « Oui, mon père, je suis déjà mort. — Eh bien, lève-toi, si tu es véritablement mort, ajouta le saint, et ne résiste jamais aux ordres de tes supérieurs, de même qu'un mort ne résiste à qui que ce soit. *Je veux que mes disciples soient morts et non vivants* (1). » Plusieurs siècles après saint François, le fondateur d'un ordre fameux donna pour loi à ses disciples d'être comme des *cadavres*. Telle est, exprimée ou non, la loi de tous les ordres religieux, c'est à dire de cette partie de l'Église qui se propose plus spécialement de pratiquer la perfection chrétienne. L'idéal du christianisme est donc la mort; mais tel ne peut être l'idéal de l'humanité : Dieu, en nous donnant la vie, ne peut nous avoir donné la mort pour idéal. C'est là la cause profonde de la rapide décadence des frères mineurs et de tous les ordres monastiques qui se sont proposé l'observation rigoureuse des maximes de l'Évangile.

Nous avons dit que la doctrine évangélique, telle qu'elle fut comprise par l'ordre de saint François, dépasse la nature humaine; nous devrions dire qu'elle la fausse et la détruit. Elle fausse la nature, en ce qu'elle ne tient aucun compte de l'individualité. Ce principe a ses écueils et ses excès; mais, en lui-même, il est saint, puisqu'il vient de Dieu, et il est indestructible, puisqu'il est de l'essence de la création. Les abus auxquels il conduisit dans le monde romain tenaient au manque de charité des anciens. C'est le grand bienfait du christianisme, d'avoir réagi contre l'égoïsme brutal d'une race de juristes; mais, comme cela arrive presque toujours, la réaction dépassa le but : de l'excès d'indivi-

(1) « *Mortuos, non vivos,* ego meos volo sectatores. » (*S. Francisci* Colloq. 40, pag. 263.)

dualisme, l'on passa à l'excès de charité. Le sentiment chrétien, tel qu'il se manifesta chez les premiers fidèles à Jérusalem, demandait une communauté universelle. Ce communisme, s'il avait pu s'établir, aurait anéanti toute vie individuelle, c'est à dire le principe même de notre existence. Notre mission n'est-elle pas de développer les facultés physiques, intellectuelles et morales dont Dieu nous a doués ? Ce développement implique l'action des forces individuelles appliquées à toutes les sphères de l'activité humaine. A ce point de vue, loin de maudire les richesses, il faut y voir tout ensemble un but légitime de notre activité et un instrument puissant de perfectionnement. Lors donc que les chrétiens ont pris au pied de la lettre les malédictions lancées par le Christ contre les riches, lorsqu'ils ont voulu faire de la pauvreté l'idéal de l'humanité, ils se sont égarés dans une voie tout aussi funeste que celle de l'individualisme romain, car si l'une aboutit à la dissolution de la société, à force d'égoïsme, l'autre conduit à la mort, à force de charité et de mépris du monde.

Il ne faut pas voir un idéal dans les paroles du Christ, il n'y faut voir qu'une violente réaction contre un monde qui considérait les richesses et les jouissances qu'elles procurent comme le but de notre existence. Jésus-Christ voulut arracher l'égoïsme du cœur de l'homme, le sortir en quelque sorte de lui-même pour le confondre dans ses semblables. Il faut bénir la voix du Christ, appelant ses disciples à la charité ; mais il ne faut pas célébrer, comme une loi immuable, les conseils ou les préceptes qu'il leur donne. La fausse conception des chrétiens tient à l'excès du spiritualisme évangélique. Pour détacher les hommes du monde, il leur en inspire le mépris ; ce n'est pas la vie présente qui est la véritable vie, c'est la vie future, et cette vie future est sur le point de se réaliser pour toute l'humanité : « La fin du monde est proche, disent les apôtres ; à quoi bon la richesse? à quoi bon l'exploitation d'une terre qui doit disparaître? » Cette conception de la vie a fait place à des croyances toutes différentes. Notre vie est infinie, et l'existence future ne diffère pas fondamentalement de l'existence présente. Le but de notre séjour sur cette terre n'est donc pas de mourir, il est de vivre. Dans cet ordre d'idées, la propriété change de caractère. Ce n'est plus un but, comme dans le monde ancien, ce n'est plus qu'un moyen, un instrument de

perfectionnement. Mais aussi, nous ne maudissons pas la propriété ni la richesse avec les Pères de l'Église. Bien loin que la pauvreté et la mendicité soient notre idéal, c'est plutôt la propriété, en ce sens que tout homme a droit à être propriétaire et que tout homme doit le devenir. Nous ne repoussons pas pour cela le sentiment dont s'est inspiré saint François. Oui, Dieu a donné la terre à tous, comme un bien commun; mais cette communauté divine ne peut être qu'un principe de solidarité. Il faut renoncer à l'organiser dans l'ordre social, matériel ; l'expérience de l'Église est décisive ; elle a échoué complétement, comme échouent toujours les doctrines qui annulent un élément de la nature humaine.

Mais comment concilier l'individualisme de la propriété avec la charité et la solidarité de l'Évangile? La propriété est légitime comme expression de l'individualité humaine; mais la propriété ne saurait être un droit absolu, car tout droit implique un devoir : le propriétaire a donc des obligations aussi bien que des droits. Le devoir ne peut pas consister dans l'abandon de la propriété, comme l'imaginaient les Pères de l'Église, en se fondant sur l'Évangile, car cette utopie chrétienne, si elle pouvait se réaliser, conduirait à la misère universelle. Le devoir qu'impose la propriété consiste dans l'aumône, et dans la contribution aux charges publiques. La société et les individus ont des devoirs à remplir envers les pauvres : ceux-ci en secourant les misères individuelles, l'autre en organisant les moyens de prévenir la misère. La charité chrétienne s'est concentrée dans l'aumône, elle s'est attachée à soulager toutes les infortunes; mais, par cela même, elle a favorisé l'imprévoyance et augmenté la pauvreté. Le but que la charité doit se proposer est tout autre : il consiste à mettre tout homme en état de développer ses facultés. Voilà le véritable droit au secours qui appartient à ceux qui sont déshérités dans la grande famille humaine. Ce devoir, la société seule peut le remplir, en organisant l'instruction publique et gratuite. Ce qui est un devoir pour la société est également un devoir pour les individus; et nous comprenons que si, par apathie ou par suite d'influences funestes, l'individu se refusait à participer aux bienfaits de l'éducation, la société l'y force. Quand la société a procuré à l'individu les moyens de développer ses facultés, sa mission est rem-

plie : alors c'est à l'individu à agir, à travailler, pour se créer une sphère d'activité.

Nous n'avons pas la prétention de traiter en quelques lignes l'immense problème que soulève l'obligation de la société envers ses membres, et l'obligation de l'individu envers la société. Nous voulons seulement constater que la solution donnée par le christianisme est fausse ; ce n'est pas par la voie de la charité que les classes les plus nombreuses et les plus pauvres peuvent être relevées, bien moins encore par l'abdication de la propriété ; c'est, au contraire, par le développement de l'activité individuelle.

LIVRE II

LA BARBARIE FÉODALE ET LE CHRISTIANISME

CHAPITRE I

LE DROIT DU PLUS FORT ET LE DROIT DE L'ÉGLISE

SECTION I. — LE DROIT DU PLUS FORT

§ 1. Le combat judiciaire

Sous l'empereur Othon le Grand, on discuta vivement la question de savoir, si les neveux pouvaient succéder par le droit de représentation avec leurs oncles. On tint une assemblée pour délibérer sur ce point de droit; la décision fut renvoyée à des arbitres. Mais l'empereur, dit une chronique, voulant traiter plus honorablement les nobles et le peuple, ordonna que la question fût vidée par le combat judiciaire (1). Le champion des neveux l'emporta; depuis lors ils furent admis à succéder par représentation.

Au onzième siècle, les esprits se divisèrent en Espagne sur la liturgie qu'il fallait suivre; les Espagnols tenaient au rituel mosarabique dont s'étaient servis leurs ancêtres; le clergé, sous l'inspiration du pape, pressait les fidèles de recevoir les usages romains. Les nobles proposèrent de terminer le différend par l'épée; le champion de la liturgie mosarabique fut vainqueur (2).

(1) « Rex autem, *meliori consilio* usus, noluit viros nobiles ac senes populi *inhoneste* tractari sed magis rem inter gladiatores discerni jussit. » *Witichind.* Corb., lib. II.

(2) *Mariana,* Hist. de Rebus Hispan., I, 8.

Un illustre historien, en rapportant ces faits, dit qu'ils font honte à l'esprit humain (1). Transportons-nous au temps où vivait *Robertson*, dans un siècle fier de sa civilisation et de son humanité, enivré de la doctrine du progrès, plein de mépris pour la barbarie du moyen âge. Le dix-huitième siècle répudia sans doute la force comme instrument de justice sociale. Écoutons ce que *Rousseau* écrit sur le duel : « En quoi consiste ce préjugé? Dans l'opinion la plus extravagante et la plus barbare qui entra jamais dans l'esprit humain, savoir, que tous les devoirs de la société sont suppléés par la bravoure, qu'un homme n'est plus fourbe, fripon, calomniateur; qu'il est civil, humain, poli, quand il sait se battre ; que le mensonge se change en vérité, que le vol devient légitime, la perfidie honnête, l'infidélité louable, sitôt qu'on soutient tout cela le fer à la main; qu'un affront est toujours bien réparé par un coup d'épée et qu'on n'a jamais tort avec un homme, pourvu qu'on le tue. »

Nous voilà en présence de ce qu'on appelle un préjugé barbare; il a régné pendant des siècles, il règne encore. Le même sentiment qui légitimait le combat judiciaire au moyen âge, légitime le duel dans l'opinion publique au dix-neuvième siècle. D'où vient ce sentiment? n'est-il qu'un produit de la barbarie, ou la barbarie n'est-elle pas plutôt la manifestation exagérée d'une face de la nature humaine, de la personnalité, de l'individualité? Un fait frappe d'abord : il n'y a aucune trace de combat judiciaire ni de duel chez les peuples de l'antiquité. Le plus grand capitaine de la Grèce ne se crut pas déshonoré pour s'être laissé menacer du bâton : les Romains, race juridique, eurent le culte du droit, dès leur berceau. Un Germain n'aurait pas souffert ce que souffrit Epaminondas; les hommes du Nord aimaient à recourir à la force pour vider leurs différends. Il y a un second fait qui se rattache au premier, c'est que le combat judiciaire ne prend tout son développement que dans l'époque féodale : il domine avec la féodalité, il tombe avec elle. Or, qu'est-ce que la féodalité, sinon l'expression du génie germanique? C'est donc chez les Germains que nous devons chercher le principe de cette singulière procédure qui abandonne à la force la décision du droit.

(1) *Robertson*, Histoire de Charles-Quint. Introduction, note 22.

Une vieille loi germanique nous fera connaître l'esprit du combat judiciaire : « Si un homme dit à un autre ces mots outrageants : *Tu n'es pas un homme égal aux autres hommes;* ou bien : *Tu n'as pas le cœur d'un homme;* et que l'autre lui réponde : *Je suis un homme aussi bien que toi;* qu'ils se rencontrent sur le grand chemin. Si l'agresseur paraît, et que l'offensé soit absent, que celui-ci soit réputé pire encore qu'il n'a été appelé; qu'il ne soit point admis à donner témoignage en jugement... Si, au contraire, l'agresseur fait défaut, qu'il soit réputé infâme pour avoir prononcé des mots qu'il n'a pas osé soutenir. Si tous les deux paraissent armés, et que l'offensé soit tué, l'agresseur paiera pour sa mort une demi-composition; si l'agresseur est tué, que la mort ne soit imputée qu'à sa témérité; la pétulance de sa langue lui aura été fatale (1). »

Voilà, dans la plus haute antiquité, la consécration légale de ce que nous appelons le *point d'honneur*. C'est ce qu'il y a de plus intime, de plus profond dans la personnalité humaine. L'homme n'existe plus moralement parlant, quand son honneur est lésé; il a donc plus que le droit, il a le devoir de repousser toute atteinte à sa personnalité. Mais quand peut-on dire que la personnalité est attaquée ? quelles sont les voies que doit prendre la partie lésée, pour maintenir son honneur sauf? Ces questions reçoivent des solutions bien différentes dans des temps de barbarie et dans des temps de civilisation. Chez les Germains, la société consistait dans la coexistence d'individus presque sans lien; il n'y avait pas d'État. Dans une société pareille, toute attaque contre un individu est une atteinte portée à son individualité, et l'État n'intervenant pas pour le protéger, l'offensé doit se faire droit lui-même. A défaut de justice sociale, il n'y a qu'une justice individuelle; l'individu prononce la sentence et l'exécute : la justice est un état de guerre. Les familles se faisaient la guerre chez les Germains pour des meurtres, pour des vols ou des injures : « On modifia ensuite cette coutume, dit *Montesquieu*, en mettant ces guerres sous des règles; elles se firent par ordre et sous les yeux du magistrat. » Le combat judiciaire est la guerre organisée; c'est toujours l'individu se faisant justice, mais il doit le faire, dans les formes déterminées

(1) *Lex Uplandiæ*, ap. *Stienhook*, de Jure Sueonum et Gothorum vetusto.

par la loi. Cette manière d'obtenir droit est en parfaite harmonie avec les mœurs des races germaniques : elle a donc sa légitimité relative, et elle a même une espèce de fondement rationnel. Chez les Barbares, le courage est la vertu par excellence; la poltronnerie, la marque certaine d'une âme vicieuse. Chez les peuples civilisés, la bravoure cesse d'être l'unique vertu, mais on peut toujours dire qu'il n'y a pas de vertu sans courage : l'homme doit être prêt à sacrifier sa vie pour son droit et son devoir.

Tel fut le combat judiciaire dans son origine. Il ne prit tout son développement que sous le régime féodal. La plupart des lois barbares l'ignorent (1). Les Goths n'usaient des armes que sur les champs de bataille; ils soumettaient leurs différends à la justice (2). Au neuvième siècle, le combat judiciaire était encore peu usité chez les Francs; Agobard en demanda l'abolition à Louis le Débonnaire, comme d'une coutume barbare spéciale aux Bourguignons. Au douzième siècle, la bataille est la preuve par excellence pour les affaires civiles, comme pour les affaires criminelles, pour les incidents et les interlocutoires, comme pour le fond des procès. Il y a bataille contre les témoins, bataille contre les juges; l'appel est un défi au combat; le juge doit soutenir sa sentence les armes à la main. Rien ne caractérise mieux l'esprit de ces temps que les ouvrages des jurisconsultes; on y trouve le combat réduit en principes. Comme la force décidait du droit, la science du légiste consistait à organiser la force (3). La justice féodale aboutit régulièrement au combat judiciaire. Là où la féodalité domine, en France et en Angleterre, règne aussi la jurisprudence des batailles. En Allemagne, où la féodalité est moins puissante, le combat judiciaire a aussi moins d'importance; dans les *Miroirs* du treizième siècle, il n'y a plus de trace de bataille pour les affaires civiles, tandis qu'en France toute la procédure est en point d'honneur. Les pays du Nord, où la féodalité ne pénétra pas, ignoraient également le combat judiciaire (4).

(1) Il n'y a aucune mention du combat judiciaire dans les lois des Alamans, des Bavarois, des Langobards, des Danois et des Francs. *Muratori*, Dissert. 39, de Duello. (*Antiquit. Ital.*, T. III, pag. 634.)

(2) *Cassiodori* Epist. III, 24.

(3) *Montesquieu*, Esprit des lois, livre XXVIII, chap. XIX, XXIII et XXVI.

(4) *Ersch*, Encyclopædie, au mot *Ordalien*. (Sect. III, T. IV, pag. 478.)

Le combat judiciaire était profondément antipathique à l'Église; elle ne pouvait accepter la force comme instrument de justice. Vivant d'après le droit romain, conservant les traditions de la science romaine, les clercs devaient repousser comme une barbarie sans nom le recours aux armes pour décider des procès. Dès le sixième siècle, saint Avit, évêque de Vienne, témoigna l'horreur que les gens d'Église avaient pour le combat judiciaire. Gondebaud, roi des Bourguignons, disait qu'il en était des combats entre particuliers, comme des batailles dans lesquelles le Dieu des armées faisait triompher le parti qui avait la justice de son côté. L'évêque lui répondit que, « si ceux qui donnaient des batailles avaient véritablement la crainte du Seigneur, ils redouteraient plus ses menaces contre les hommes de sang, qu'ils n'appréhenderaient de se voir frustrés des biens passagers acquis par tant de meurtres. N'arrive-t-il pas d'ailleurs tous les jours dans vos duels, ajoutait saint Avit, que celui qui refuse de payer ce qu'il doit, ou celui qui demande ce qui ne lui est pas dû, remporte l'avantage, parce qu'il est plus adroit, ou parce qu'il a plus de courage que son adversaire, quoique celui-ci ait une meilleure cause que lui (1)? » Agobard, évêque de Lyon, à qui nous empruntons ces détails, combattit vivement la pratique des combats judiciaires (2). Les conciles punirent comme homicide celui qui donnait la mort dans un duel; ils privèrent de la sépulture ecclésiastique celui qui était tué (3). Mais les mœurs avaient plus de force que l'autorité de l'Église; elle fut obligée de tolérer les combats judiciaires, elle-même les pratiqua et les entoura de cérémonies religieuses (4).

Le combat judiciaire était une nécessité de la féodalité; voilà pourquoi l'Église n'eut pas la puissance de l'abolir. La justice sociale était faible ou nulle; et quand la société fait défaut, il faut bien que l'individu se mette à sa place. A mesure que la justice sociale s'organisa, les cas dans lesquels il y avait lieu à bataille diminuèrent (5). Là où l'esprit féodal s'affaiblit, le combat judi-

(1) *Agobardi* Liber adversus Legem Gundobadam, cap. xv, pag. 120. ed. *Baluze*.

(2) Dans son traité contre la loi Gombette, adressé à Louis le Débonnaire.

(3) Concile de Valence de 855, c. II.

(4) *Muratori*, Dissert. de Duello (*Antiq. Ital.*, T. III, pag. 638, ss.).

(5) Les Assises de Jérusalem admettent le combat judiciaire en toute matière criminelle et au

ciaire fut repoussé comme un abus de la féodalité. Les communes stipulèrent parmi leurs franchises le droit de décider les procès par preuve écrite, au lieu de recourir aux gages de bataille (1). Les légistes bourgeois ne comprenaient rien à cette sanglante procédure : « Où est, disaient-ils, l'égalité qui doit régner en justice? l'un des combattants n'est-il pas toujours plus fort que l'autre? dès lors sa victoire est assurée. Or, qu'est-ce qu'une procédure qui donne gain de cause à la force sur la faiblesse (2)? » Les rois prirent appui sur ces sentiments pour battre en brèche le système féodal. Frédéric II abolit le combat judiciaire, comme contraire à la justice (3). Saint Louis remplaça les batailles par les preuves juridiques : les *Établissements* invoquent l'autorité du droit romain pour justifier cette grande innovation (4).

Les institutions qui se confondent avec les mœurs ne s'abolissent pas par les lois; elles ne tombent que lorsque les mœurs se modifient. Cela explique la violente opposition que souleva la réforme de Louis IX. Il nous en reste un monument curieux dans une chanson du treizième siècle. Le poète voit dans l'abolition du combat judiciaire la ruine de toute liberté et de tout honneur : « Je dis à ceux qui sont nés dans les fiefs : De par Dieu, vous n'êtes plus francs, on vous a privés de vos franchises, car vous êtes jugés par enquête. Vous êtes cruellement trompés et trahis, puisque nulle défense ne peut plus vous venir en aide. Douce France! il ne faut plus t'appeler ainsi; il faut te nommer un pays d'esclaves, une terre de lâches, un royaume de misérables, exposés à mainte et mainte violence (5). » Les barons féodaux avaient raison de protester : abolir le combat judiciaire, c'était abolir le droit féodal, c'était attaquer la féodalité dans son essence. Il y a

civil dans tout procès sur une valeur d'un marc d'argent. En France, à la fin du XIIIe siècle, les matières civiles les plus importantes ne se décidaient plus par le combat. (*Beaumanoir*, chap. LXIII.)

(1) *Charte de Saint-Omer* de 1127, § 8 : « Ab duello ulterius liberi sint. » (*Warnkœnig*, Histoire de Flandre, trad. de *Gheldolf*, T. II, pag. 411.) — Comparez *Statut de Liége*, de 1208, art. 14. Voyez plusieurs de ces priviléges dans *Datt*, de Pace publica, pag. 4, sq., et pour la France, dans l'*Histoire du Languedoc*, T. III, pag. 527.

(2) *Das Kaiserrecht*, liv. IV, chap. XIX.

(3) Constitutio regni Siculi, lib. II, tit. XXXII, ap. *Canciani*, Leg. Barbar., T. I, pag. 350: « Naturæ non consonans a jure communi deviat, æquitatis rationibus non consentit. »

(4) *Établissements*, chap. II. — Ordonn. de 1260 (Recueil des ordonnances, T. I, pag. 86-93.)

(5) *Leroux de Lincy*, Chants historiques français, T. I, pag. 218.

plus, la justice même en souffrit; nous en avons la preuve dans une ordonnance de Philippe le Bel de 1303 qui rétablit le combat judiciaire, en se fondant sur ce que beaucoup de crimes restaient impunis, les malfaiteurs ne pouvant être convaincus par témoins (1). La preuve par bataille subsista jusqu'au seizième siècle (2).

La féodalité succombe sous les coups de la royauté, des communes et des légistes. L'État remplace l'individu; la justice sociale prend la place de la justice individuelle. Est-ce à dire que la justice sociale dépouillera entièrement l'homme de son droit personnel? Ici reparaît le génie de la race germanique, son besoin profond d'individualité. Que l'État, que la justice sociale s'emparent des délits qui concernent la propriété ou la personne extérieure, cela est rationnel et légitime; mais si l'offense touche aux replis intimes de l'âme, si l'honneur est en jeu, l'État est incompétent, la justice sociale ne saurait intervenir, parce qu'elle n'a pas capacité pour décider; il n'y a qu'un seul juge compétent de l'individualité humaine, c'est l'individu. Voilà pourquoi le combat judiciaire ne disparaît pas entièrement avec la féodalité; il se transforme en duel.

La justice sociale a lutté pendant des siècles avec cette justice particulière qu'on appelle le duel; le droit de l'individu l'a emporté sur la société. Assistons à la lutte, elle est décisive pour l'appréciation du passé, et elle nous dira quelles espérances nous pouvons concevoir de l'avenir. Le plus brave des rois de France, Henri IV, sentit que prohiber le duel, fût-ce sous peine de mort, serait chose inutile, qu'il fallait plutôt donner satisfaction à un sentiment légitime. Il le tenta dans son édit de 1609 : « Et d'autant que par l'indiscrétion et malice des uns, les autres sont quelquefois si grièvement offensés, qu'il leur semble impossible d'en tirer réparation qui les satisfasse en leur honneur que par la voie des armes, nous avons jugé nécessaire, pour obvier à plus grands et périlleux accidents, de permettre à toute personne qui s'estimera

(1) « Dont plusieurs malfaicteurs se sont advancés, par la force de leurs corps et faux engins, à faire homicides, trahisons et tous autres maléfices, griefs et excès, pour ce que, quand ils les avaient faits couvertement et en repost, ils ne pouvoient être convaincus par tesmoins; dont parainsi le maléfice demeurait impuni... »

(2) *Ducange*, v° Duellum. — *Muratori*, Antiquit., T. III, pag. 650.



offensée de s'en plaindre à nous ou à nos très chers et aimés cousins les connétable et maréchaux de France; de nous demander, ou à eux, le combat, lequel leur sera par nous accordé, selon que nous jugerons qu'il sera nécessaire à leur honneur. » Cet édit semblait concilier le droit de l'individu avec le droit de l'État : qui pouvait récuser, sur des questions d'honneur, le tribunal des maréchaux de France? Cependant l'édit fut inefficace; l'expérience prouva qu'un tribunal, quelque haut placé qu'il soit, n'est pas juge compétent de l'honneur. Il arriva que, par l'intercession d'Henri IV lui-même, des offenses graves furent accommodées ; c'était détruire l'autorité des maréchaux. L'opinion publique, plus forte que la royauté, décida que recourir à leur tribunal, c'était refuser le duel, et par conséquent faire aveu de lâcheté.

Richelieu crut que la faiblesse d'Henri IV avait ôté la force à son édit; il modéra les peines, mais il annonça en même temps la volonté inflexible de les appliquer. L'édit de 1626 porte que le roi a fait jurer à son chancelier « de ne pas sceller de lettres de grâce, quelque commandement qu'il pût recevoir de lui ; il déclare infracteurs des lois, ennemis de sa réputation et indignes de sa bonne grâce, ceux qui médiatement ou immédiatement oseront lui faire aucune prière en faveur des coupables. » Qu'arriva-t-il? En 1634, une déclaration de Louis XIII constata l'inobservation de son édit. Louis XIV publia loi sur loi pour réprimer les duels : mais son exemple atteste, mieux que tout ce que nous pourrions dire, la puissance du sentiment qu'on qualifie de préjugé : lorsque dans le régiment du roi, un officier avait une querelle, et ne s'en tirait pas selon l'honneur du monde, le roi approuvait qu'on l'éloignât du corps (1). Le législateur finit par avouer tacitement son impuissance : depuis Louis XV, on ne s'occupa plus du duel. Des révolutions bouleversèrent la société jusque dans ses fondements ; le duel a survécu à la chute des trônes.

Le duel disparaîtra-t-il comme une dernière trace du combat judiciaire et de la barbarie féodale? Il pourra se modifier dans les formes, mais il persistera aussi longtemps qu'il restera une goutte de sang germain dans nos veines. En vain invoque-t-on l'exemple des anciens et l'autorité de la religion; le génie germanique est

(1) *Lemontey*, Monarchie de Louis XIV.

supérieur en ce point et à l'antiquité et au christianisme. L'antiquité absorbait l'homme dans le citoyen, le droit individuel dans le droit de l'État : il n'y avait pas de place dans les cités de Grèce et de Rome pour l'individualité humaine. Le christianisme tue à la fois l'individu et le citoyen, pour faire de l'homme un habitant d'un monde imaginaire. Les anciens n'avaient pas le sentiment de l'honneur, les chrétiens l'ont moins encore. Une religion qui voit la perfection à réduire l'homme vivant à l'état de cadavre, se met en dehors et au dessus des lois de la nature : elle ne peut devenir une loi sociale, elle n'est bonne que pour des moines. L'individualité et le point d'honneur sont inséparables ; ils ont leur racine et leur légitimité dans la nature de l'homme. Gardons-nous de les briser ; nous briserions le principe de notre force, de notre vertu, de notre existence.

§ 2. Le droit germanique et le droit romain

La force présidant à la justice, tel est le grand crime que l'on fait au moyen âge. En vérité, quand on compare l'état légal de la société qui a précédé l'invasion des Barbares, avec celui qui l'a suivi, l'on est tenté de croire à une profonde déchéance. Les Romains portèrent la jurisprudence à une perfection que les peuples modernes ont désespéré d'atteindre ; dans leur décadence ils rassemblèrent leurs richesses juridiques ; la compilation, bien que faite par des mains inhabiles ou infidèles, fut admirée comme raison écrite. Viennent les Barbares, et des codes informes, tarifs de composition, prennent la place du droit de Rome : la force règne là où brillait la science du préteur. Quelle chute ! Quel démenti au développement progressif de l'humanité !

Nous avons essayé de prouver que le combat judiciaire n'est pas une pure barbarie. L'individualité domine dans la race germanique, et comme la race est inculte, il arrive que la force prend la place du droit. Mais ce n'est pas aux manifestations transitoires d'un principe qu'il faut s'attacher pour le juger ; la barbarie passe et le principe reste dans les mœurs. Or le principe germanique est un grand progrès sur la civilisation ancienne. Il ne peut pas y avoir de développement progressif de l'humanité,



si les lois de la nature humaine sont violées. L'antiquité méconnaissait les droits de la personnalité; aussi a-t-elle abouti au despotisme et à la mort. Les Germains rendirent la vie à l'Europe, en lui apportant l'élément de l'individualité, sans lequel il n'y a pas de vie. Grâce à ce génie de la race barbare, on peut dire sans paradoxe, que la barbarie des Germains est supérieure à la science juridique de Rome.

Les Romains, peuple de juristes, ont la gloire d'avoir porté la science du droit à la perfection, mais ils ont payé cher cette gloire; s'ils possèdent toutes les qualités du jurisconsulte, ils en ont aussi outré les défauts. C'est une race formaliste, dure, impérieuse, sans âme, toute de calcul. Les Germains manquent de l'esprit juridique; le génie de l'unité qui caractérise Rome leur fait défaut, mais aussi ils n'ont pas les vices que nous reprochons aux Romains. Chez eux, c'est le cœur qui domine, tout est spontanéité, intimité : race poétique, ils ignorent les subtilités du légiste, ils préfèrent l'équité à la lettre de la loi. Chez les Romains, règne le droit strict; le préteur corrige cet absolutisme, mais en respectant la rigueur du droit. La notion d'un droit absolu, d'une règle de fer, est étrangère aux Germains; leur droit se confond avec l'équité. Le droit romain est dur comme le peuple roi; de là l'idée de puissance, de despotisme, sur laquelle repose la famille romaine; la personnalité est méconnue, ou elle est absorbée au profit de l'État; un sec formalisme remplace la vie véritable. Le droit germanique est empreint du sentiment de la race allemande; il protége et concilie là où le droit romain commande et ordonne : il respecte la personnalité dans tout homme, il ignore la superstition des formules; la vie vivante remplace la vie factice. Rome est supérieure dans la science, mais nous préférons l'infériorité des Germains, parce que l'esprit qui les anime est plus humain, plus grand, plus élevé. C'est en définitive cet esprit qui l'a emporté chez les peuples modernes, chez ceux-là mêmes qui professent une espèce de culte pour la jurisprudence romaine.

Les jurisconsultes romains rattachent tout le droit aux personnes, aux choses et aux actions. La famille repose sur l'idée de puissance, c'est à dire sur le despotisme absolu, illimité. Elle se concentre dans son chef, et qu'est-ce que le père de famille? C'est,

dit *Ulpien*, celui qui a le *domaine* dans sa maison (1). Ce domaine absorbe tout droit, toute personnalité : femmes, enfants, esclaves, tous sont soumis, au même degré, à l'empire du père de famille. La famille germaine se résume également dans son chef; c'est lui qui la représente, c'est à lui qu'appartient la *composition* de tous les siens, mais il n'est plus leur maître, il n'est que leur protecteur. La *puissance* se change en *tutelle;* le droit du père de famille, c'est la *mainbournie* (mundium), la *garde* (2). Quel est le vrai principe? L'expérience des siècles a décidé : les peuples modernes ont rejeté la doctrine romaine, et ils ont consacré dans leurs codes les idées des Barbares.

Chez les Romains, la puissance paternelle est un droit du père, un droit qui ne lui impose aucune obligation; elle n'est pas établie dans l'intérêt des enfants, mais dans l'intérêt du père. Elle est perpétuelle, les enfants sont toujours en minorité, lors même qu'ils ont atteint l'âge où la nature les appelle à la liberté et à l'indépendance; ils n'ont aucune personnalité, ce sont des instruments de travail qui acquièrent pour leur maître. Les Germains ignorent cette puissance (3). Il est vrai que le père a un droit sur ses enfants (4), mais c'est un droit de protection, c'est un devoir autant qu'un droit; établi en faveur du protégé, il cesse quand l'enfant n'a plus besoin d'appui ; il ne détruit pas sa personnalité, car l'enfant peut acquérir, et il acquiert pour lui. Les principes du droit germanique ont passé dans les coutumes (5), et aujourd'hui ils forment le droit commun de l'Europe.

Il en est de même de la puissance maritale. Les jurisconsultes romains définissent le mariage, une communauté de toute la vie (6). Le fait était loin de répondre à cette belle définition. L'idée de puissance détruit la personnalité de la femme; et comment pourrait-il y avoir vie commune, là où la femme disparaît

(1) *Ulpian.,* L. 195, D. de V. S. : « Pater familias appellatur qui in domo dominium habet. »

(2) *Laboulaye,* Histoire du droit de propriété, pag. 391, s.

(3) « Jure Longobardorum filii non sunt in potestate patris, » dit un vieux commentateur des lois lombardes. Cependant, en ce qui concerne l'autorité paternelle, ces lois sont les plus sévères parmi celles de la conquête. (*Laboulaye,* Condition des femmes, pag. 80.)

(4) *Mundium.*

(5) « Droit de puissance paternelle n'a lieu, » dit *Loysel,* Institutes coutumières, liv. I, tit. I, règle 37.

(6) « Consortium omnis vitæ. » (*Modestinus,* l. I, D., XXXIII, 2.)

dans la souveraineté absolue du chef? Par une singulière anomalie, le droit romain admettait aussi un mariage dans lequel la femme ne passait pas sous puissance maritale; mais alors il y avait moins de communauté encore : la femme était comme une étrangère dans la famille. Quant au droit qui régit le patrimoine des époux, il semble avoir en vue de les séparer au lieu de les unir : tout ce que la femme n'apporte pas en dot, reste sa propriété exclusive; il n'y a pas d'intérêts communs. La femme germaine est aussi sous puissance, mais il n'y a aucun rapport entre cette puissance et celle du droit romain : c'est une tutelle établie dans l'intérêt du protégé. La femme est une pupille. Elle a besoin d'un tuteur qui la défende et la représente, mais elle conserve sa personnalité. S'agit-il d'aliéner un de ses propres? c'est elle qui figure dans l'acte, le mari n'intervient que pour donner son autorisation (1). Il est si vrai que le droit du mari n'est qu'une tutelle, qu'il peut en être privé, lorsqu'il en abuse (2). La puissance maritale n'empêche pas qu'il n'y ait vie commune entre les époux : la femme est l'associée du mari, elle partage avec lui le droit d'éducation, elle a donc une part à la puissance paternelle (3). La mère survivante a la tutelle de ses enfants (4). La communauté de vie s'étend aux biens ; les Germains sentaient instinctivement que la communauté de vie resterait un mot vide de sens, si elle n'embrassait aussi les intérêts (5).

Le moyen âge que nous accusons de barbarie, a montré plus de sollicitude pour les droits pécuniaires de la femme que le législateur moderne. « Nul homme n'est si droit héritier au mort comme est la femme épouse. » C'est une loi féodale qui prononce ces belles paroles, cri du cœur et expression de la justice (6). Notre Code civil place la femme après les collatéraux du douzième

(1) *Laboulaye*, Condition des femmes, pag. 140.

(2) *Lex Longobard. Rotharii*, 195-197. — *Luitprand.*, VI, 67.

(3) La loi des Visigoths donne au droit de la mère le nom de *potestas* (*Lex Visigoth.*, IV, II, 13); de même la loi des Bourguignons, tit. LIX.

(4) *Lex Burgundion.*, 59, 85, I, 2. — *Lex Visigoth.*, IV, III, 3.

(5) La communauté, telle qu'elle est établie dans le code civil, ne se trouve pas dans les lois barbares, mais le germe y est. Le mari fait les fruits siens pendant le mariage; à sa mort une partie des acquêts appartient à la femme (*Laboulaye*, Droit de propriété, pag. 199; Condition des femmes, pag. 146). De là est née la communauté des meubles et des acquêts, qui était en usage dans tous les pays où les Francs se sont établis, et qui est devenue notre droit commun.

(6) *Assises de Jérusalem*, Cour des bourgeois, chap. CLXXXVI.

degré ! Le sentiment a été un guide plus sûr pour les Germains, que la raison pour le législateur moderne. On a attribué l'amélioration de la condition des femmes à l'influence du christianisme ; les Germains y ont plus de part que la religion. Le christianisme, né en Orient, partage les préjugés de l'Orient sur la mission de la femme ; il la considère moins comme compagne que comme servante du mari (1) : la femme chrétienne est un être sans personnalité, sans droit (2). La réprobation d'Ève pèse sur ses descendantes (3). C'est sous l'inspiration de ce préjugé qui touche au dédain, que le moyen âge chrétien s'est montré moins favorable à la femme que le législateur de l'époque *barbare* (4).

Nous n'écrivons pas le panégyrique de la barbarie ; nous cherchons la raison des choses, le principe du progrès qui s'est opéré dans les temps modernes. Où trouver ce principe, sinon dans le caractère de la race qui préside aux destinées de l'Occident depuis la chute de Rome ? Les Germains étaient barbares, ils devaient l'être, puisque leur mission était une mission de destruction ; mais Dieu avait aussi mis en eux des germes de rénovation, car, après avoir détruit, ils étaient appelés à reconstruire et à produire une civilisation supérieure à la civilisation ancienne. Il fallait donc aux Germains un génie différent de celui de Rome, et qui fût en harmonie avec la nouvelle ère dans laquelle l'humanité devait entrer. C'est ce qui constitue la supériorité de la barbarie germanique sur la science romaine. Que l'on compare les lois de Rome sur les esclaves avec les lois des peuples barbares sur les serfs ; il y a là toute une révolution en germe.

(1) C. 14, C. XXIII, quæst. 5 : « Subditas feminas viris et pene *famulas* lex esse voluit uxores. »
(2) C. 17, C. XXXIII, quæst. 5 : « Nec testis esse, neque fidem dare potest. »
(3) Carmen de contemptu mundi, dans les Œuvres de *saint Anselme*, pag. 197 :

« Numquid non hominem mulier de sede beatâ
Expulit, et nostræ mortis origo fuit ? »

Cf. *Guarrici*, Abbatis (disciple de saint Bernard), Sermo de assumptione B. Mariæ (*Bibl. Max. Patrum*, T. XXIII, pag. 231). L'abbé dit en parlant d'*Ève :* « Eva vetus illa, non tam mater, quam noverca, quæ filiis ante propinavit præjudicium mortis, quam initium lucis, dicta est quidem mater cunctorum viventium, sed inventa est interfectrix viventium, seu genitrix morientium. »

(4) Dans les lois barbares, la composition de la femme est plus élevée que celle de l'homme. Dans les coutumes du moyen âge, qui ont conservé la composition, la femme n'a plus que la moitié de la somme payée pour le meurtre de l'homme. (*Gaupp*, Gesetze und Verfassung der Sachsen, pag. 108. — *Laboulaye*, Condition des femmes, pag. 172.)



L'esclave romain est une chose, un instrument de travail, une machine. En vain les jurisconsultes philosophes de l'empire reconnaissaient-ils en théorie l'égalité humaine, cela ne les empêchait pas de confondre à chaque instant les esclaves avec les animaux; pas une parole de compassion, pas un mot sorti du cœur, qui fasse soupçonner que ces animaux sont des frères. Les Germains commencèrent par emprunter aux Romains leurs dures lois sur l'esclavage; mais il y avait contradiction entre ces lois et les mœurs, les mœurs l'emportèrent. Rien de plus intéressant que de suivre le sentiment germain dans les relations qui existent entre le maître et ses serviteurs. Les coutumes se préoccupent de la famille du serf : s'il est tenu à une corvée pendant que sa femme est en couches, il laissera là le service du seigneur pour soigner sa femme. « Si un officier du seigneur vient réclamer les poules qui lui sont dues, pendant que la femme est en couches, elle peut couper la tête à la poule pour la remettre à l'officier, et conserver pour elle le corps (1). » Les coutumes veulent que les corvées soient l'occasion d'une réjouissance pour le serf; elles déterminent avec soin ce que le seigneur lui doit donner pour son régal, elles n'oublient pas le coup de vin, parfois elles ordonnent la musique et la danse (2). L'humanité germanique respire jusque dans les lois pénales dont on a trop méprisé la barbarie. Qui n'admirerait la délicatesse du législateur barbare, quand il punit plus sévèrement le vol de bestiaux ou de ruches d'abeilles fait au pauvre, dont c'est toute la fortune, que le même vol fait au riche (3)? Est-ce un trait de barbarie que d'attacher une peine plus forte au crime commis envers une femme et des enfants, qu'au crime qui atteint un homme fait (4)?

Légiste, nous aurions mauvaise grâce de ravaler une science que nous professons. Nous avons payé ailleurs notre tribut d'ad-

(1) *Grimm*, Rechtsalterthümer, T. I, pag. 446. — *Ibid.*, Weisthümer, T. II, pag. 210.

(2) *Idem, ibid*, I, 394. — *Id.*, Weisthümer, III, 210; II, 776. — *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 400, notes 5 et 6.

(3) *Loi salique*, tit. IX : « Si l'on vole une ruche à un homme qui n'en possède point d'autre, on paie une amende aussi forte que pour en avoir dérobé sept à celui qui en a plusieurs. »

(4) Le meurtre d'un enfant est taxé triple de celui d'un homme. La composition est de 15 sous quand on frappe un homme, de 45 quand c'est une femme. S'il est fait violence à une femme, tous ceux qui se trouvent présents, quoiqu'ils ne soient pas complices, paient le quart de la composition pour le meurtre d'un homme; on les punit pour n'avoir pas défendu celui qui ne peut pas se défendre. (*Loi salique*, tit. XLV, XXXIV, XIV.)

miration au génie des jurisconsultes romains (1); nous répétons que les théories romaines sur la propriété et les obligations serviront de modèle, aussi longtemps que les bases de la société ne seront pas changées. Que l'on nous permette seulement un doute, une espérance. La propriété restera-t-elle toujours ce pouvoir absolu qui donne même le droit d'*abuser?* L'*abus* peut-il jamais être un *droit?* Au moyen âge, sous l'influence des mœurs germaniques, s'est développée une autre conception de la propriété. Le fief est une fonction sociale. Cette idée n'est-elle pas supérieure à celle des jurisconsultes romains? La propriété individuelle subsistera aussi longtemps qu'il y aura des hommes; mais l'élément individuel ne doit-il pas se combiner avec l'élément social? le principe du droit, qui nous vient de Rome, ne pourrait-il pas se concilier avec le principe du devoir qui nous vient des Germains?

La comparaison de la justice barbare avec la savante procédure de Rome semble être peu favorable à nos ancêtres. N'est-ce pas la force qui domine dans la justice féodale? Le combat judiciaire ou la guerre, voilà l'alternative. Nous ne prendrons pas la défense de la force; mais est-il bien vrai de dire qu'il n'y a rien dans la justice du moyen âge que la force brutale? Ne confond-on pas un accident de barbarie avec l'essence des choses? Il y a, au milieu du débordement de la violence, un profond sentiment de justice. Ouvrons le code féodal par excellence, les *Assises de Jérusalem*. Le plaideur qui a perdu sa cause peut *fausser* la cour, il peut appeler ses juges en champ clos. Il y a ici un grand coupable; ou la cour a forfait à son devoir, ou la justice est outragée. Comment conserver le respect aux tribunaux, organes du droit? comment prévenir que les tribunaux commettent des injustices sous couleur de justice? Écoutons les *Assises:* « Si l'appelant est vaincu, il doit avoir la tête coupée et on lui doit tirer la langue par derrière, et la lui attacher derrière la tête, mise sur une lance, et un homme à cheval doit la porter tout le long de la ville où le seigneur sera, et le crieur doit crier devant : *Gardez-vous de dire tel outrage comme tel homme dit, qui appela la cour de mon seigneur fausse, qui est*

(1) Voyez le T. IIIe de mes *Études*.

bonne et loyale : car telle est la justice de mon seigneur. Si la cour est vaincue, elle doit être tenue pour fausse à toujours, et nul ne tiendra son jugement, s'il ne veut, et le dernier de la cour qui sera vaincu aura la tête coupée, et la langue tirée et découpée en menus morceaux devant le peuple, pour lui et pour toutes les autres langues de ceux qui firent le faux jugement (1). » Quel énergique sentiment du droit respire dans cette rude justice !

Les cours féodales avaient à juger des procès où étaient engagés des orphelins ou des veuves; la faiblesse sera-t-elle à la merci de la force? Les *Assises* répondront à la question : « Si un membre de la cour refuse de donner conseil à la veuve ou à l'orphelin, il doit être chassé de la compagnie des chevaliers, et chassé de la cité; il ne peut plus paraître en justice, ni combattre en champ clos; il perd son fief et tout ce qu'il tient du roi... Il est tenu pour homme déloyal, car bien est éprouvée chose qu'il soit déloyal, puisqu'il a refusé conseil à celui ou à celle à qui il est tenu de donner conseil par l'assise : car il n'y a nul des hommes liges qui ne soit tenu en la cour de donner conseil à bonne foi à tous ceux qui lui demanderont, quand même la cause dans laquelle on lui demande conseil serait contre son père ou contre sa mère... Cela est droit et raison par l'Assise de Jérusalem (2). »

Les juges des cours féodales étaient des hommes de guerre; est-ce à dire que la justice se confondait avec la force? Que l'on nous permette encore une citation de notre jurisconsulte féodal; les *Assises de Jérusalem* disent quelles doivent être les qualités de ceux qui siégent en la *Haute Cour* : « Ils doivent être loyaux et attentifs de ouïr et de bien retenir les paroles et les points que les plaideurs disent en la cour, et juger le plus droit et le plus loyalement qu'ils pourront, selon les paroles qu'ils auront ouïes et entendues; ils ne doivent juger ni par amour ni par haine, ni par peur ni pour loyer ni pour gré, ni pour autre chose... Chacun doit plus aimer et redouter Dieu que homme ni femme, ni gré ni maugré d'homme ni de femme, ni perte ni gain... (3). » Nous avons dit quelle était la sanction de ces devoirs, au cas où la cour fût

(1) *Assises de la haute cour*, livre de *Philippe de Navarre*, chap. LXXXVII.
(2) *Idem*, le Livre au roi. Il y a des dispositions analogues dans la *Cour des bourgeois*, chap. XII.
(3) *Idem*, livre de *J. d'Ibelin*, chap. IX.

faussée. Le roi lui-même ou le seigneur suzerain avait sa responsabilité : « Le roi ou le seigneur haut justicier, s'il ne veut pas laisser faire justice où il a été jugé par droit, il fait tort et va contre Dieu et contre son serment, et même il se fausse... Car le roi jure de maintenir et garder droit contre tous hommes de son pouvoir, *et si le pauvre comme le riche et le petit comme le grand...* S'il arrive qu'en quelque manière il agisse contrairement à ce qu'il a juré de maintenir, *il fait tort et renie son Dieu, et ne le doivent souffrir les hommes ni le peuple* (1). »

Nous ne prétendons pas que le droit l'ait toujours emporté dans les tribunaux du moyen âge; mais nous serions ingrats envers nos ancêtres, si nous les accusions d'avoir laissé à la force la décision du droit. La force qui dominait au moyen âge a dû envahir même la justice; mais à côté de la force, il y avait des principes d'avenir. La liberté manquait aux Romains de l'empire, elle leur a toujours manqué; il en résulta que leur savante justice, dépourvue de garantie, devint un instrument de corruption et de servitude. Les Germains ne confiaient pas la puissance sur leur personne à un pouvoir despotique; ils intervenaient eux-mêmes dans les jugements. L'organisation judiciaire des Barbares offrait plus de garanties à la liberté et au droit que la justice des Romains de l'empire. Les Gallo-Romains ne participaient pas à la distribution de la justice; tout leur privilége était d'être, en certains cas, justiciables de leurs magistrats locaux, mais cette juridiction était très limitée. D'après le droit des peuples germaniques, les hommes libres jugeaient eux-mêmes toutes les affaires tant civiles que criminelles; l'officier royal n'avait que la présidence et le devoir d'assurer l'exécution du jugement. La justice féodale reposait au fond sur le même principe (2). Les nations les plus libres du monde moderne se rapprochent, dans leur organisation judiciaire, des usages barbares bien plus que de la science romaine.

Cependant il y avait dans l'état social des Germains un vice qui empêchait les germes d'avenir déposés dans leur race de se développer : la barbarie régnait, et à sa suite la force et la violence

(1) *Cour des bourgeois*, chap. XXIV.

(2) *Pardessus*, Loi salique, pag. 575, ss.; *ibid.*; Essai historique sur l'organisation judiciaire, pag. 334, 341.



envahirent jusqu'à la justice. L'absence de droit allait parfois jusqu'à une anarchie telle que nous aurions de la peine à y croire, si le fait n'était authentiquement constaté. On voit par une ordonnance de Bertram, évêque de Metz, de 1197, qu'avant cette époque, chacun se faisait justice à soi-même : les coups étaient à la lettre le seul moyen de terminer les procès. Le combat avait lieu dans la cour du palais épiscopal ou devant l'hôtel de ville, en présence des officiers de l'évêque lesquels jugeaient à qui appartenait la victoire. Le vaincu était puni d'une amende ou de la mutilation, suivant l'importance du litige (1). Comment ce débordement de la force fit-il place à l'ordre et à la justice? Une part dans cette immense révolution est due au christianisme.

SECTION II. — LE DROIT DE L'ÉGLISE

§ 1. Le droit canonique

L'individualité germanique est le principe de la liberté et du droit. Mais il faut aussi que l'homme reconnaisse la loi du devoir. On trouve dans le christianisme l'élément qui manque à la barbarie germanique. L'idée que l'Église se fait de la justice est supérieure à la conception des anciens. Les Romains, peuple positif, ne se préoccupaient pas des principes éternels de justice : le droit philosophique tient peu de place dans les écrits des grands jurisconsultes de l'empire, bien qu'ils fussent philosophes. Le christianisme rattache l'homme à Dieu, le droit doit donc aussi être une émanation de la divinité. On lit dans le *Décret de Gratien* que le droit naturel est « le droit qui a sa source dans la loi de l'Évangile : fondé sur la nature de l'homme, il est le même partout (2). » La *Glose* ajoute que l'instinct de la nature qui est la base du droit naturel a son principe dans la raison (3). Ainsi le droit naturel est

(1) *Calmet*, Histoire de la Lorraine, T. II, préface, pag. 380 et 429.

(2) Distinct. I, in. et can., I, 7.

(3) « Instinctus naturæ ex ratione proveniens, et jus ex tali natura proveniens dicitur naturalis æquitas. »



en définitive le droit qui a son fondement dans la volonté de Dieu et dans la raison ; ou, comme le dit *saint Thomas*, c'est la participation de la raison humaine à la vérité éternelle (1). Quel rapport y a-t-il entre le droit naturel et la loi positive ? La loi est une émanation de la justice universelle ; elle doit être l'expression de la raison, et être en harmonie avec le droit divin (2). Il est vrai que la loi varie, d'après les mœurs, d'une nation à l'autre ; mais elle doit tenir compte non seulement des circonstances humaines, mais aussi de la volonté divine (3). Si elle était contraire à la loi naturelle, elle cesserait d'être loi, dit *saint Thomas*, et l'on ne devrait pas lui obéir (4).

Le droit positif du moyen âge était loin de l'idéal chrétien ; il variait d'une cité, d'un village à l'autre. Comment ce droit variable, divers, pouvait-il être l'expression de la justice une, la même dans tous les temps, dans tous les lieux ? L'Église avait de la peine à cacher son dédain pour les lois et les coutumes barbares : « Le droit naturel tient le premier rang, et par le temps, et par la dignité : il est au dessus de la coutume et de la loi (5). » Le droit naturel n'émane-t-il pas de Dieu ? Or Dieu ne dit pas : « Je suis la coutume. » Il dit : « Je suis la vérité et la vie. » La conséquence de cette doctrine est que l'on ne peut opposer les coutumes ni les lois à la vérité ; si elles sont contraires à la vérité, on doit les rejeter (6) ; peu importe qu'elles aient en leur faveur l'autorité des siècles, le temps ne légitime par l'erreur ; quand la vérité a parlé, toute autorité cesse (7).

La science peut accepter cette théorie du droit, en faisant abstraction de la révélation. Il y a un droit, une vérité éternelle ; nous nous en rapprochons progressivement, tel est le but de notre

(1) *Summa theologica*, prima secundæ, quæst. 111, art. 1, 2.

(2) Distinct. I, cap. v, § 2 : « Lex erit omne jus quod ratione constiterit, duntaxat quod religioni conveniat, quod disciplinæ congruat, quod saluti proficiat. »

(3) *Ibid.*, cap. viii : « Jus civile quod quisque populus vel quæque civitas proprium *divina humanaque inspecta causa* constituit. »

(4) *Summa theologica*, prima secundæ, quæst. 95, art. 2 ; secunda secundæ, quæst. 60, art. 5.

(5) Distinct. V ; distinct. VIII, cap. ii : « Dignitate jus naturale simpliciter prævalet consuetudini et constitutioni. »

(6) *Ibid.* VIII, cap. iii-vii, ix.

(7) *Ibid.*, VIII, cap. viii : « Consuetudo, quæ apud quosdam obrepserat, impedire non debet, quominus veritas prævaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate, vetustas erroris est : propter quod, relicto errore, sequamur veritatem. »

destinée; dès qu'une vérité nouvelle se découvre, dès qu'un nuage qui obscurcissait le soleil se dissipe, nous devons laisser là l'héritage du passé, pour nous élancer, sous la main de Dieu, vers la lumière divine. Cette idée se trouve au fond de la doctrine chrétienne sur le droit, mais elle est obscurcie et en certain sens altérée par la révélation. La vérité pour les docteurs du moyen âge, c'est la vérité révélée : c'est la vérité révélée qui l'emporte sur la coutume et sur la loi. En ce sens, la doctrine catholique est fausse, car il n'y a pas de vérité miraculeusement révélée ; elle est encore dangereuse, car elle conduit nécessairement à la domination de la loi religieuse, à la suprématie de l'Église sur l'État. Ainsi le progrès réalisé par le christianisme a son revers et son écueil. Ce que nous disons du droit est vrai aussi de la notion chrétienne de la justice.

L'individualité germanique ne tient aucun compte de la société; la justice des Barbares est une justice tout individuelle. Cependant de son essence, la justice est sociale; c'est une intervention de la société pour la conservation du droit, pour le maintien de l'ordre moral établi par Dieu. Le droit de l'Église est un premier pas vers cette théorie. Chez les peuples germains, le principe du droit pénal est la composition. La composition n'est pas une peine, c'est une transaction entre l'offenseur et l'offensé, qui assure à celui-ci une indemnité pour le préjudice qu'il a souffert, un traité de paix dans le but de prévenir la guerre; le droit de vengeance, c'est à dire le droit de l'individu dans toute sa brutalité, est au fond des lois barbares. Dans le droit de l'Église, le crime et la peine changent de caractère; ce n'est plus le dommage matériel qui constitue le délit, la peine n'a plus pour but d'indemniser celui qui est lésé; le crime est essentiellement une violation de la loi divine, l'intention du coupable détermine la gravité de sa faute; la peine est une expiation. La supériorité du droit de l'Église est incontestable. Même lorsque l'idée d'un droit social pénètre dans les lois séculières, le législateur ne prend aucun souci du condamné, si ce n'est pour lui infliger un châtiment : la justice a son organe et son symbole dans le bourreau. Tel n'est pas le sentiment de l'Église; elle punit, non pour infliger un mal, mais par charité, pour corriger celui qui a fait le mal. *Grégoire le Grand* écrit à Augustin quelle doit

être la disposition des ecclésiastiques, quand ils punissent avec le plus de rigueur : « Que la charité et non la fureur les anime; qu'ils châtient les criminels parce qu'ils les aiment, et pour leur éviter les feux de l'enfer, par des peines temporelles (1). »

C'est là la raison de l'humanité presque excessive que l'Église met dans les peines qu'elle inflige. On lui a reproché la cruauté dans ses procédures; jamais accusation ne fut moins méritée. Écoutons le pape Nicolas; il écrit à un peuple à demi barbare qui, ayant embrassé la foi chrétienne, le consulta sur les changements qu'il devait apporter à sa législation : « Ni la loi divine, ni la loi humaine n'admettent la torture; la confession ne doit pas être extorquée par la violence, elle doit être volontaire. Si malgré les tourments que vous infligez à l'accusé, vous n'obtenez pas d'aveu, votre procédure aboutira au mépris de la justice, puisque vous serez forcé d'acquitter un coupable; que si, par vos tortures, vous extorquez un aveu de l'innocent, n'est-ce pas le juge alors qui est le vrai criminel (2)? » Les Bulgares prodiguaient la peine de mort: Nicolas leur écrit qu'après leur conversion à une loi de charité, ils doivent plutôt chercher à sauver la vie des coupables (3). L'Église veut avant tout le salut de celui qui fait le mal; tel est l'objet de son système pénitentiaire. « Le but de la peine, dit le concile de Tolède (4), est de corriger; pour corriger, il faut user de bienveillance plus que de sévérité, d'exhortations plus que de menaces, de charité plus que de puissance. » Voilà pourquoi les saints arrachaient les criminels à la justice. *Saint Bernard* délivra de la mort un voleur qu'il rencontra lorsqu'on allait le mener au gibet. Comme le comte Thibaut de Champagne témoignait une grande répugnance à pardonner à ce pécheur incorrigible, le saint abbé lui dit : « Vous voulez lui faire subir un supplice d'un instant et le détruire pour toujours; moi je veux l'attacher à la croix, le faire mourir dans des tourments continuels, mais pour

(1) *Gregorii* Epist. XII, 31.

(2) *Nicolai*, Respons. ad Consulta Bulgaror., cap. LXXXVI, dans *Mansi*, T. XV, pag. 428. — Le concile de Tolède, de 683, can. II, prononce l'anathème contre ceux qui emploient la torture pour extorquer l'aveu d'une faute.

(3) *Idem.*, *ibid.*, c. XXV (*Mansi*, XV, 412). Cf. *Hildeberti*, Episc. Cænomanens., Epist. XXX (*Bibl. max. Patrum*, T. XXI, pag. 128) : « Reos tormentis afficere, vel suppliciis extorquere confessionem, censura Curiæ est, non Ecclesiæ disciplina. »

(4) *Concil. Toletani.*, a. 675, can. VII (*Mansi*, T. XI, pag. 141).

le faire revivre par les rigueurs d'une longue pénitence (1). » Ce qui était, au douzième siècle, un acte de charité peut-être excessif, doit devenir un jour un principe du droit pénal. La conservation de l'ordre social n'est qu'un côté de la justice, il faut aussi l'expiation du coupable, il faut sa régénération autant qu'elle est possible; c'est pour cela que la peine de mort doit disparaître de nos codes.

Nous avons dit que le droit de l'Église n'était qu'un premier pas vers la vraie théorie de la justice. L'Église ne s'inquiète pas de l'élément social du crime, de la lésion de l'intérêt public; ce qui la touche et la préoccupe presque exclusivement, c'est l'élément individuel. Elle voit dans le coupable un pécheur à corriger, et non un criminel à punir; la peine se change en pénitence, la justice en éducation. Nous croyons avec l'Église que le crime est la plus grande de toutes les misères, et que l'on doit voir dans le criminel un malheureux autant qu'un coupable. Mais la doctrine de l'Église est exclusive et partant incomplète. Le crime lèse la société; il faut que le coupable soit puni pour maintenir l'ordre social. Il faut aussi que la peine soit un moyen de l'amender. Si l'amendement domine, il n'y a plus de peine. C'est ce qui arriva dans la justice ecclésiastique; aussi cette justice fut-elle trop souvent l'impunité organisée. Conséquente avec elle-même, l'Église essaya de faire pénétrer sa doctrine jusque dans la société laïque; ne pouvant pas empêcher les juges de punir les criminels, elle entravait l'exercice de la justice par ses intercessions et ses asiles. Une justice qui aboutit à l'impunité des criminels n'est pas une justice. Cependant le droit de l'Église est un grand progrès dans le développement de la justice pénale; c'est elle qui la première a essayé de corriger les coupables, c'est à elle qu'il faut rapporter l'idée et la pratique de ce qu'aujourd'hui nous appelons système pénitentiaire.

La justice de l'Église se distingue encore par un autre caractère également remarquable. Les lois du moyen âge, expression de l'état social des peuples germains, consacrent l'inégalité même devant la justice; elles mettent une différence dans les peines à raison de la condition sociale des coupables : « En crimes,

(1) *Biblioth. Cisterciens.*, T. I, pag. 51, 52 : T. II, pag. 17.

les vilains sont punis plus grièvement en leurs corps que les nobles (1). » A cette inégalité révoltante, le législateur moderne a opposé le principe de l'égalité; mais l'égalité entre le riche et le pauvre est-elle bien en harmonie avec la justice? Où est l'égalité entre l'homme qui a joui des bienfaits de l'éducation, et le misérable qui pour toute éducation a reçu l'exemple et la tradition du crime? Où est l'égalité entre l'homme riche qui emploie des moyens illicites pour augmenter ses richesses, et le pauvre que le besoin pousse au vol? La véritable égalité, c'est la sévérité pour le puissant et l'indulgence pour le faible; c'est l'égalité chrétienne : « Les grands de ce monde, dit un concile du onzième siècle, doivent subir des pénitences plus fortes que les pauvres; car il n'y a pas d'égalité entre eux, ils ne peuvent donc pas supporter des charges égales : c'est comme si l'on mettait sur la même ligne un malade et un homme bien portant (2). » Le biographe de saint Wolfkang rapporte un trait qui caractérise admirablement l'indulgente équité de l'Église. Un pauvre emporta une grande pièce du rideau qui entourait le lit de saint Wolfkang. Le voleur fut arrêté en flagrant délit; comme les assistants voulaient le châtier rudement, le saint demanda au pauvre pourquoi il avait volé. Celui-ci répondit en tremblant qu'il manquait de vêtements, et sa nudité témoignait de la vérité de sa réponse. Alors l'homme de Dieu, ému de compassion, excusa le malheureux, en disant: « S'il avait été bien vêtu, il n'aurait pas volé; qu'on lui donne des vêtements; j'aurais dû le faire depuis longtemps. S'il commet de nouveau un vol, quand il aura ce qui lui manque, alors il sera coupable, et je le punirai (3). »

Le droit de l'Église est supérieur au droit barbare par sa haute

(1) *Loysel*, Institutes coutumières, VI, II, 31.

(2) *Concilium Ænhamense*, 1009 (*Mansi*, XIX, 304). — Cf. *Egberti* Archiepiscopi Pœnitentiale, cap. I (*Mansi*, XII, 433).

(3) *Othloni* Vita S. Wolkangi, cap. XXVII (*Pertz*, T. IV, pag. 537). — On trouve dans la vie de saint Nil un trait plus singulier encore. Un Lombard vola un cheval appartenant au monastère de Saint-Nil. Le voleur est arrêté par les moines et traduit devant l'abbé. « Ainsi mon frère, lui dit le saint, tu aimes ce cheval? » « Pardieu! répond le voleur, s'il ne m'avait pas tenté, je ne l'aurais pas pris. » Alors saint Nil lui donna le cheval, en y ajoutant un frein et une selle. Les moines témoignaient par leurs murmures qu'ils ne comprenaient rien à cette justice : « Apprenez, leur dit le saint, que toute perte des biens de ce monde est une diminution de péché. » Les moines insistèrent sur le crime commis par le voleur. L'abbé répondit : « J'ai fait cela pour que vous appreniez à aimer vos ennemis, à faire du bien à ceux qui vous font du mal et à posséder toutes choses comme si vous ne possédiez rien. » (Vita S. Nili, cap. LXXIV, dans *Martene*, Amplissima Collectio, T. VI, pag. 945.)

idée de la justice, il lui est supérieur par sa charité; mais l'influence de l'Église n'a agi que sur les relations privées, elle n'a pas eu la force de faire pénétrer l'idée du droit dans l'État. C'est que le sentiment de la liberté manque au christianisme. L'Église repousse la liberté dans le monde politique, parce qu'elle ne veut pas et ne peut pas la vouloir dans le monde des idées. Ce n'est pas qu'elle enseigne le despotisme; émanant de la justice divine, la doctrine chrétienne ne saurait être favorable aux abus de la force, mais elle y conduit indirectement. Ses lois abondent en préceptes sur les devoirs des rois. Les conciles de Tolède tiennent aux princes un langage qui en apparence est celui de la liberté : « Le roi est dit roi (*rex*), de ce qu'il gouverne justement (*recte*); s'il agit avec justice, il possède légitimement le nom de roi; s'il agit avec injustice, il le perd misérablement. Nos pères disaient donc avec raison : « Roi tu seras, quand droit tu feras; quand droit ne feras, roi ne seras... » « Les principales vertus du prince, dit le législateur visigoth, sont la justice et la vérité... La puissance royale est tenue, comme les peuples, au respect des lois. Obéissant aux volontés du ciel, nous donnons à nous comme à nos sujets, des lois sages auxquelles notre propre grandeur et celle de nos successeurs est soumise, aussi bien que toute la population du royaume (1). »

Mais à quoi aboutissent ces belles maximes? Au pouvoir absolu. La royauté vient de Dieu; toute puissance établie, même la tyrannie la plus extravagante, a droit à l'obéissance: il ne peut pas s'agir de garantie contre l'oppression, car les hommes ne peuvent mettre aucune limite à un droit divin. Telle est la théorie de l'Église; n'est-elle pas la théorie du despotisme? Écoutons les évêques et les docteurs du moyen âge. *Atton*, évêque de Verceil, écrit à un autre évêque : « David, en confessant ses fautes à Dieu, dit : *J'ai péché envers toi seul*. En effet, comme le dit Cassiodore, si un homme du peuple pèche, il pèche et envers le roi et envers Dieu. Mais les rois ne peuvent pécher qu'envers Dieu, puisqu'ils n'ont point de juge sur cette terre. Telle est la doctrine unanime

(1) *Fuero Juzgo*, Prologue composé d'extraits des conciles de Tolède; *Lex Visigoth.*, lib. II, T. I, l. 2. — Cf. *Distinct.* IX, c. 2 : « Justum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimet. quando et ipse illis reverentiam præbet... Justa enim est vocis eorum auctoritas, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur. »



des docteurs de l'Église. Lorsque Dieu daigne donner un bon prince aux peuples, ils doivent le remercier de cette grâce; s'il leur donne un mauvais prince, ils doivent l'imputer à leurs péchés (1). » *Atton* a raison de dire que telle est la doctrine générale. *Saint Thomas*, l'Ange de l'école, dit que le roi est au dessus des lois, en ce sens que s'il ne les observe pas, il ne peut y être forcé, et que personne ne peut le condamner pour les avoir violées (2). Un pareil pouvoir exclut l'idée même d'une garantie des droits du peuple : les peuples n'ont pas de droits.

Tel fut aussi le gouvernement des Visigoths, malgré les recommandations faites aux rois par les conciles. Les bons préceptes ne suffisent pas pour fonder la justice, il faut des garanties ; ces garanties, la liberté seule peut les donner, et la liberté est inconciliable avec le droit divin des rois. Rien de plus instructif sous ce rapport que la comparaison du code des Visigoths avec les lois barbares. En apparence, la civilisation se trouve d'un côté, la barbarie de l'autre ; en réalité, la civilisation des Visigoths est la continuation du despotisme romain, tandis que la barbarie est le premier pas vers la liberté. On a cru retrouver dans les conciles de Tolède les cortès espagnoles avec tous les principes d'un gouvernement libéral (3) : c'est une illusion de l'esprit de liberté qui cherche dans le passé des appuis pour les garanties qu'il réclame. Le nom seul de *conciles* nous révèle le caractère de ces assemblées ; le clergé y domine, le peuple n'y prend aucune part. Qu'arriva-t-il? Les conciles tinrent aux rois le langage de la morale évangélique, mais ils ne songèrent pas à poser des limites au pouvoir royal. Les autres peuples germains, au contraire, gardèrent leurs assemblées nationales, premier germe de l'intervention du peuple dans le gouvernement. Les Barbares exerçaient eux-mêmes la justice civile et criminelle; chez les Visigoths, il ne resta aucune trace de cette institution germanique ; le système judiciaire y était tout romain, la justice émanait du trône et non des hommes libres (4). C'est au fond le mauvais génie de Rome

(1) *D'Achery*, Spicilegium, T. I, pag. 432.
(2) *S. Thomas*, Summa theologica, prima secundæ, quæst. xcvi, art. 5.
(3) *Marina*, Teoria de las cortes.
(4) *Guizot*, Histoire des origines du gouvernement représentatif, 25ᵉ et 26ᵉ leçons.

dont l'Église accepte l'héritage. Rendons grâce aux Germains de nous avoir délivrés d'une civilisation qui conduit à la mort par le despotisme.

§ 2. Juridiction de l'Église (1)

N° 1. *L'idéal*

On a représenté la juridiction de l'Église comme un empiétement sur l'État, fruit de l'ambition et souvent de la cupidité. Cela est vrai pour le temps où l'Église toute puissante voulait absorber le pouvoir civil; mais dans son origine la juridiction ecclésiastique fut une œuvre de charité, un arbitrage. C'était une noble tentative pour prévenir les procès par la conciliation et pour bannir la cupidité des âmes. Un chrétien peut-il avoir des procès? Pour peu qu'il soit pénétré des maximes évangéliques sur le renoncement, il doit mépriser les vils biens qui occasionnent les litiges, il doit préférer la paix et la charité fraternelle à la victoire qu'il remporte dans ces tristes luttes. C'est ce que saint Paul dit aux fidèles : « Vous avez déjà tort d'avoir des procès; que ne souffrez-vous plutôt l'injustice et la fraude (2)? » Mais si les passions humaines l'emportent, par qui les contestations entre fidèles doivent-elles être décidées? C'est encore saint Paul qui répond : « Quand l'un de vous a un différend avec un frère, ose-t-il l'appeler en jugement devant les infidèles, plutôt que devant les saints? ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde? sont-ils indignes de juger de moindres choses (3)? » Telle était, dans les premiers siècles, les plus beaux du christianisme selon Fleury (4), la seule juridiction exercée par l'Église : les évêques terminaient les procès d'une manière paisible, sans passion, sans fraude, ainsi qu'un bon père décide les contestations qui surviennent dans sa famille. Lorsque l'Église fut reconnue par l'État, les empereurs chrétiens donnèrent un caractère obligatoire à ces décisions arbi-

(1) *Thomassin*, Discipline ecclésiastique, part. II, liv. III, chap. CII, ss.
(2) I Corinth., VI, 7.
(3) *Ibidem*., VI, 1, 2.
(4) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, VI.

trales, mais le principe de la juridiction resta toujours la charité, l'amour de la paix, le désintéressement.

Suivons les évêques des premiers siècles dans l'exercice de leur juridiction; nous trouverons des hommes d'abnégation, animés des maximes de la perfection évangélique, et non des ambitieux qui cherchent à usurper la puissance temporelle. Saint Augustin dit, comme saint Paul, que le chrétien parfait ne plaide jamais, pas même pour recouvrer son bien (1). C'est dans cet esprit que le Père de l'Église exerçait ses fonctions : « Il employait la meilleure partie de son temps, dit son biographe, à terminer à l'amiable les procès de ceux qui avaient recours à lui; il cherchait à pénétrer dans le fond des consciences, à découvrir les progrès que les fidèles avaient faits dans la foi et les bonnes œuvres; il épiait les occasions de faire entrer dans leur esprit les saintes maximes de la piété chrétienne; il leur apprenait à élever leur cœur au dessus des choses temporelles par l'amour de l'éternité. Le profit qu'il ambitionnait, c'était la conversion des pécheurs, et le perfectionnement des justes (2). » Mais les fidèles étaient loin de la perfection évangélique; il n'y avait pas moins d'âpre cupidité chez les chrétiens que chez les païens. Aussi la juridiction était-elle une lourde charge pour saint Augustin, loin d'être une ambition. Le tumulte des procès le laissait à peine respirer, les passions des plaideurs le troublaient jusque dans ses prières; il supportait ces tribulations comme une servitude imposée aux évêques par saint Paul, mais il enviait le bonheur des moines qui, après avoir donné quelques heures au travail des mains, pouvaient se plonger dans les délices de la prière et des lectures sacrées (3).

Nous voilà loin du droit strict et de la savante jurisprudence de Rome. Pour les disciples du Christ, la justice se confond avec la charité : « C'est, dit *saint Ambroise*, une vertu qui se refuse à soi-même pour donner à autrui, et qui répand avec amour sur le prochain, ce qu'elle se soustrait par une sainte cruauté (4). » Tels

(1) *S. Augustin.*, ad Bonifac. III, 5 : « Injuriarum patientissimus, qui non solum non auferat aliena, sed nec sua reposcat aliena. »

(2) *Possidon.*, Vita Augustini, cap. XIX.

(3) *Augustin.*, de Opere monachor., I, 29; *Epistol.* 81. — *Possidon.*, Vita August., cap. XIX.

(4) *Ambros.*, de Obitu Satyri : « Ea enim sibi parcior, foris tota est; et quidquid habet, quadam inclementia sui, dum rapitur amore communi, transfundit in proximos. »



sont les conseils que le Père de l'Église donne aux clercs et aux fidèles : il leur sied de céder plutôt que de contester, de fuir les procès et d'acheter la paix, de préférer l'amitié des hommes à toutes les possessions de la terre, et d'être persuadés qu'ils gagnent beaucoup en laissant perdre ce qui leur causerait une perte bien plus dangereuse (1). » L'évêque de Milan pratiqua ces préceptes de charité. Son frère Satyre ne voulant point faire de testament, recommanda seulement de donner aux pauvres ce qui serait juste ; saint Ambroise crut que la justice était de leur donner tout, d'après ces paroles de Jésus-Christ : « Vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Un procès lui fut soumis sur la propriété d'un fonds de terre, par l'évêque Marcel contre son frère et sa sœur ; l'arbitre adjugea le fonds au frère, l'usufruit à la sœur et laissa à l'évêque la gloire d'un parfait désintéressement : « C'est l'évêque, dit *saint Ambroise*, qui fut le plus avantagé dans cette transaction ; il ne pouvait se plaindre de la perte d'un fonds, ces pertes sont préférables au gain des choses temporelles. Quand il y aurait eu fraude, l'évêque devait être heureux de la souffrir, l'apôtre saint Paul lui en fait un devoir : ne pas souffrir la fraude, c'est presque s'en rendre coupable (2). »

Les conciles des premiers siècles n'ont pas d'autre doctrine que saint Augustin et saint Ambroise : pour eux la juridiction ecclésiastique est un tribunal de charité. Le concile de Carthage défend aux évêques d'ester en justice (3) ; il veut qu'ils persuadent aux clercs et aux laïques de s'accorder plutôt que de plaider (4). Ces décrets n'étaient que l'application des maximes évangéliques sur le renoncement. Un trait de la vie de Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie, nous donne une idée des sentiments chrétiens. Un homme de mauvaise foi lui emprunta vingt livres et nia ensuite sa dette. Les officiers de l'église voulaient le poursuivre, jugeant qu'un imposteur ne devait pas jouir d'un bien qui pourrait être distribué aux pauvres. Mais le saint évêque arrêta les poursuites, en leur disant « que, s'ils recouvraient par force

(1) *Ambros.*, de Offic., II, 21.
(2) *Idem*, Epist. 24.
(3) *Concil. Carth.*, IV, c. 19 : « Ut Episcopus pro rebus transitoriis non litiget provocatus. »
(4) *Ibid.*, c. 26 : « Statuendum est Episcopis ut dissidentes fratres, sive clericos, sive laicos, ad pacem magis quam ad judicium cohortentur. »



l'argent qu'ils avaient prêté, ils n'accompliraient qu'un des commandements de Jésus-Christ, en le distribuant aux pauvres, mais qu'ils en violeraient deux : le premier, en témoignant de l'impatience à souffrir quelque dommage; le second, en n'obéissant pas à Notre-Seigneur qui dit de ne pas redemander ce qu'on nous a pris. Mieux valait donner un exemple de patience, puisque saint Paul dit : « Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous fasse tort? pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous trompe? » Si c'est bien fait de donner à ceux qui nous demandent, c'est encore mieux fait de donner à ceux qui ne nous demandent point; mais c'est une imitation de la bonté des anges et de Dieu même, de donner notre tunique à celui qui nous a pris notre manteau (1). » Les évêques mettaient le même désintéressement dans l'exercice de leur juridiction, ils employaient jusqu'à la violence pour contraindre à la paix les plaideurs obstinés qui résistaient à la douceur de leurs conseils (2). « Tant que l'Église fut animée de cet esprit, dit le savant écrivain qui nous sert de guide en cette matière, elle méritait d'exercer la juridiction; si les clercs et les laïques eussent reconnu ces saints évêques pour arbitres de leurs querelles, on eût vu triompher sur la terre, la paix, la concorde et la félicité même du ciel (3). » Nous doutons que les évêques aient été tous animés de la charité de saint Augustin et de Jean l'Aumônier, nous doutons encore davantage du succès de leurs efforts; mais il nous suffit de rencontrer quelques hommes qui marchèrent sur leurs traces; peu importe l'opposition entre le fait et l'idée, c'est l'idéal de la juridiction ecclésiastique que nous recherchons.

Au milieu des malheurs de l'invasion des Barbares, Sidoine Apollinaire resta fidèle à l'esprit évangélique de paix et de concorde. « Il usait de conseils et de prières plus que d'autorité, il portait les parties à avoir plus d'égard à la paix qu'à l'intérêt, il estimait que c'était gagner un procès que de le terminer à l'amiable, et que celui-là devait se croire victorieux qui serait condamné; quelles que fussent les dispositions des plaideurs, il cherchait à

(1) Vie de Jean l'Aumônier, chap. XXXIV
(2) *Theodoret.*, Hist. Relig., chap. XVII (Op., T. III, pag. 849).
(3) *Thomassin*, Discipl. eccl., part. II. liv. III, chap. CIII, § 17.

modérer la cupidité des uns et à soulager la calamité des autres (1). » L'Église n'avait pas oublié les préceptes de saint Paul, qu'il vaut mieux souffrir une injure que d'agir en justice. Le concile d'Agde frappa d'excommunication les laïques qui nourrissaient dans leur âme des haines immortelles, et refusaient de mettre fin à leurs procès, après en avoir été avertis par l'évêque (2). L'Église voulait que les tribunaux civils concourussent avec les évêques pour établir la paix entre les hommes. Au neuvième siècle, le concile de Cressy demanda à Louis d'Allemagne de veiller à ce que les comtes tinssent les plaids, non dans un esprit de lucre, mais pour protéger les églises, les veuves, les orphelins et le peuple : « Qu'ils tâchent d'amener les plaideurs à la concorde, plutôt que de tirer profit de leurs différends ; c'est seulement quand les tentatives de conciliation ont échoué, qu'il est permis de faire parler la justice (3). »

Jusque dans ces temps malheureux que l'on appelle les siècles de fer, il y eut de dignes disciples de la charité chrétienne. Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, exerçait sa juridiction dans un esprit vraiment apostolique ; ce qu'il détestait le plus, c'était de gagner une mauvaise cause ou de profiter de la perte des autres ; quand on voulait le surprendre par des artifices étudiés, au lieu de s'engager dans une dispute de chicane, il entamait un discours de piété et il tâchait d'inculquer les maximes de l'Évangile dans le cœur de tous ceux qui étaient présents : le tribunal du juge devenait une chaire de prédicateur (4). Saint Hugues, évêque de Grenoble, avait une extrême aversion pour l'exercice de la justice, il disait qu'il préférait la fièvre aux audiences, et qu'il y renoncerait s'il ne craignait d'offenser Dieu. Il faisait l'office de juge, en vue de la paix, et surtout dans l'intérêt des pauvres et de l'Église. Lorsqu'il était en présence de haines mortelles, de colères implacables, alors, confiant dans l'appui de Dieu, il était tout charité, tout humilité pour obtenir la conciliation des plaideurs ; il ne reculait devant aucun abaissement, il allait jusqu'à se jeter aux pieds des personnes méprisables,

(1) *Sidonii Apollinar.*, Epist. VI, 2, 3, 4.
(2) *Concile d'Agde*, c. 31.
(3) *Concile de Cressy* de 858, c. 12.
(4) *Eadmer*, Vita S. Anselmi, pag. 9 (dans les Œuvres de *S. Anselme.*)

et sa persévérance finissait par vaincre les plus opiniâtres (1). Tel fut toujours l'idéal de la juridiction ecclésiastique. Au seizième siècle, saint Charles Borromée parle comme saint Augustin : il prescrit aux juges à qui il délègue sa juridiction de travailler à accommoder les différends, avant de les juger, et d'écouter les parties séparément, sans procureur et sans avocat, afin de leur inspirer l'amour de la paix et de la concorde (2).

N° 2. *Les abus*

La juridiction de l'Église, arbitrale dans son origine, finit par devenir contentieuse. Au temps de la domination pontificale, la cour de Rome ressemblait à un prétoire plus qu'au siége de saint Pierre. Les plaideurs qui y affluaient ne venaient pas chercher la conciliation et la paix, mais le profit, le gain et un gain trop souvent acheté par la corruption (3). De vives accusations ont retenti contre les abus de la juridiction ecclésiastique au moyen âge; nous les avons exposés ailleurs (4). Nous ne prendrons pas la défense de la cupidité et du péculat; mais pour apprécier la justice de l'Église, il ne faut pas la considérer du point de vue du dix-neuvième siècle; il faut la comparer avec la justice du moyen âge, et la comparaison ne lui sera pas défavorable. N'est-ce pas aux vices de la justice séculière ou à l'absence de toute justice, que l'Église devait son influence? C'est parce que la force régnait là où devait régner le droit, que les plaideurs s'adressaient aux tribunaux ecclésiastiques; ceux-ci maintenaient du moins l'idée du droit. C'est parce que les juges séculiers refusaient de rendre justice, que les laïques recouraient à l'Église (5). Après tout, où se trouvaient

(1) *Acta Sanctor.*, April., T. I.
(2) Concile VI de Milan (Acta Eccles. Mediol.. pag. 314).
(3) *S. Bernard.*, de Consider. III, 1 : « Annon limina apostolorum plus jam ambitio quam devotio terit? Annon vocibus ejus vestrum tota die resultat palatium? Annon quæstibus ejus tota legum canonumque disciplina insudat? Annon spoliis ejus omnis italica inhiat inexplebil aviditate rapacitas? »
(4) *L'Église et l'État*, T. 1er, 2e édition.
(5) *Decret. Gregor.*, lib. II, T. II, cap. x (Innocentii III) : « Liceat tamen ipsis qui sub consulibus duxerint contendendum, si se in aliquo senserint prægravati, ad tuam vel ad nostram audientiam appellare, *hoc præsertim tempore, quo vacante imperio ad judicem secularem recurrere nequeunt, qui a superioribus in sua justitia opprimuntur. Si vero consules*

la moralité et la science au moyen âge? est-ce dans l'État ou dans l'Église? Écoutons des écrivains peu favorables aux usurpations du sacerdoce. *Voltaire* s'étonne que dans un temps où tout ce qui n'était pas clergé était d'une ignorance profonde, on n'ait pas donné plus d'empire encore à ceux qui, étant seuls un peu instruits, semblaient seuls dignes de juger les hommes (1). *Montesquieu* dit que la juridiction ecclésiastique pouvait seule aider les rois à faire cesser par l'influence des lumières, et de l'équité, le règne de l'ignorance et de la force (2). *Hume* applaudit à l'influence de l'Église, parce que c'était le seul contre-poids au pouvoir du glaive (3). *Robertson* développe les causes de la supériorité que la juridiction de l'Église avait sur celle de l'État (4). L'Église dominait sur la société civile par le droit que l'intelligence donne sur la barbarie.

Cependant la domination de l'Église fut loin de répondre à cette mission. Elle produisit tous les maux attachés à une monarchie universelle : l'exploitation égoïste des peuples et la corruption dans les gouvernants. La juridiction ecclésiastique fut également viciée. Longtemps l'Église avait rendu la justice gratuitement, ce qui était en harmonie avec le caractère des juges, hommes de charité, plutôt que magistrats. A la fin du treizième siècle, les juges ecclésiastiques exigèrent les mêmes droits pécuniaires que les juges laïques : ce qui était une œuvre de charité, devint une source de profits (5). L'ambition et l'avarice prirent la place des vertus évangéliques; l'Église, plus jalouse de sa juridiction que de son pouvoir spirituel, criait à l'oppression dès qu'on voulait seulement mettre des bornes à ses entreprises. Les conciles des treizième et quatorzième siècles retentirent de ces plaintes; on y voit combien la juridiction ecclésiastique s'était éloignée de l'idéal du christianisme primitif. Les saint Augustin et les saint Ambroise employaient leur influence à prévenir les procès; au quatorzième

justitiæ tanquam merito suspecti fuerint recusati, coram arbitris communiter electis de causa suspicionis agatur : quæ si probata fuerit esse justa, ad te vel ad nos pro justitia recurratur. »

(1) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. XXI.

(2) *Montesquieu*, Esprit des lois, XXVIII, 41.

(3) *Hume*, Histoire d'Angleterre, chap. VII.

(4) *Robertson*, Histoire de Charles V, Introduction

(5) Voyez mon Étude sur l'*Église et l'État*, T. 1er, 2e édition.

siècle, les juges ecclésiastiques empêchaient les parties de s'accorder : « il semblait, dit *Fleury*, que la juridiction fût tournée en trafic, et que Jésus-Christ fût venu enseigner aux hommes de nouveaux moyens de gagner et de s'enrichir (1). » Il y eut des abus révoltants : tout homme qui mourait sans donner une partie de ses biens à l'Église, ce qui s'appelait mourir *déconfés*, était privé de la communion et de la sépulture ; si l'on mourait sans faire de testament, il fallait que les parents obtinssent de l'évêque qu'il nommât concurremment avec eux des arbitres pour fixer ce que le défunt aurait dû donner en cas qu'il eût fait un testament (2). Nous passons sous silence des exactions plus scandaleuses.

Ces abus ruinèrent la juridiction de l'Église dans son fondement ; essentiellement arbitrale et charitable, elle n'avait plus de raison d'être, dès qu'elle devint une source de chicanes et d'exactions. Cependant les évêques cherchaient à étendre leur juridiction et à empiéter sur la juridiction civile, oubliant l'autorité et l'exemple des Pères de l'Église qui subissaient la juridiction comme une charge onéreuse et ne s'y soumettaient que par esprit de charité. Ces empiétements excitèrent la rivalité de la justice laïque. Ce qui légitimait la juridiction de l'Église au moyen âge, c'était l'absence d'une justice régulière. Aux quatorzième et quinzième siècles, la société civile se constitua dans les grands États de l'Europe ; jalouse de sa souveraineté, elle refusa de laisser entre les mains de l'Église une partie essentielle de son pouvoir, la juridiction. Les rois, d'accord avec les parlements, enlevèrent à la juridiction ecclésiastique la plupart de ses attributions, et la réduisirent presque aux seules affaires spirituelles et de discipline religieuse (3). Le savant et pieux *Thomassin* se demande si l'Église doit regretter une juridiction que les plus saints évêques n'exerçaient qu'à contre-cœur, ou si l'on doit regretter plutôt que le monde n'ait pas été digne que les ministres de Jésus-Christ jugeassent ses différends (4). Nous répondrons que saint Paul et après lui les Pères de l'Église ont placé trop haut l'idéal évangélique, en disant qu'un chrétien ne doit jamais avoir un procès. On com-

(1) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, VII, 10.
(2) *Montesquieu*, de l'Esprit des lois, XXVIII, 41.
(3) *Pardessus*, Essai sur l'histoire de l'organisation judiciaire, pag. 390.
(4) *Thomassin*, Discipl. eccl., part. II, liv. III, chap. CX, § 14.

prend cette abnégation chez des hommes qui considéraient la propriété comme un vice et qui attendaient d'un jour à l'autre la fin du monde; mais la fin du monde est loin de nous, et la propriété, loin d'être un mal, est l'expression et la garantie de la personnalité humaine. Il y aura donc toujours des procès, et c'est le droit qui doit les décider, non la charité. Mais à côté des tribunaux où règne la sévère justice, il doit exister des tribunaux où le magistrat essaie de prévenir les procès en conciliant les parties. Tel fut le sentiment qui inspira l'Assemblée Constituante, lorsqu'elle établit les justices de paix : c'est l'idée chrétienne de la juridiction, appliquée à une société qui ne connaît plus d'Église dominante ni de juridiction ecclésiastique.

CHAPITRE II

LE RÈGNE DE LA FORCE ET L'HUMANITÉ CHRÉTIENNE

§ 1. Les guerres privées

I

Les Allemands ont une expression énergique pour caractériser le droit du plus fort qui régnait au moyen âge; ils l'appellent le *droit du poing* (1). Ces mots, *droit* et *force*, doivent être étonnés de se trouver réunis : là où domine la violence, il ne saurait être question de droit. Y a-t-il eu une époque tellement barbare qu'elle ignorait jusqu'à l'idée du droit et par suite celle du devoir? Le patriotisme allemand s'est révolté contre une imputation qui frappe surtout la race germanique, car c'est sous l'influence des peuples du Nord que s'est formé l'état social du moyen âge. Un écrivain du dernier siècle, peu connu hors de l'Allemagne, mais digne de l'être, le savant et ingénieux *J. Moeser* a pris la défense des guerres privées; ce que les historiens flétrissent comme le dernier excès de barbarie, il l'exalte comme *le plus haut style de l'art* (2). Tel est le singulier titre qu'il donne à l'apologie de la force; nous laissons la parole à l'homme du dix-huitième siècle,

(1) *Faustrecht* ou *Kolbenrecht*, le droit du bâton.
(2) *J. Moeser*, Patriotische Phantasien, n° 54: *Der hohe Styl der Kunst unter den Deutschen.*

évoquant le génie de la féodalité, et proclamant la barbarie féodale supérieure à la civilisation moderne :

« Le temps où régnait le droit du plus fort m'a toujours semblé l'époque la plus glorieuse de la nation allemande; c'est alors qu'elle a fait preuve d'un sentiment d'honneur, d'un courage, d'une prudence qu'on ne retrouve plus depuis. Que les lâches historiens qui écrivent derrière les murs d'un cloître, que les paisibles savants cachés sous leurs bonnets de nuit, méprisent et décrient le *droit du poing*, rien de plus naturel; mais ceux qui connaissent le droit du plus fort, tel qu'il était organisé aux douzième et treizième siècles, l'admireront comme un chef-d'œuvre du style le plus relevé. Notre nation, qui est restée étrangère aux arts, qui les dédaigne peut-être, devrait étudier cette grande période, pour voir comment le génie germanique travaillait, non la pierre et le marbre, mais l'homme, comment il ennoblissait la force et tous les sentiments de la nature à un point dont il est difficile aujourd'hui de se faire une idée. Notre système militaire ne laisse aucune carrière au courage personnel; des masses sans âme décident de la destinée des peuples; la plus ennuyante uniformité caractérise les armées; Homère lui-même n'y découvrirait pas un personnage hors ligne. Une pareille organisation détruit nécessairement tout développement des forces individuelles; cependant c'est dans ces forces seules que réside la grandeur d'un peuple. Le moyen âge laissait un libre champ à l'action de l'individu ; voilà pourquoi la race allemande s'est élevée à une si grande hauteur dans les temps que nous appelons barbares. C'est à peine si notre imagination peut concevoir les mœurs chevaleresques qui étaient alors une réalité; à notre honte nous trouvons incroyables les sentiments d'honneur et de courage qui animaient nos ancêtres.

« Qu'est-ce que le *droit du poing*? Qu'on blâme Rousseau tant qu'on voudra, il a raison de dire que la force et l'art de s'en servir sont un principe de supériorité. Les législateurs modernes ont beau garrotter l'homme, ils ne peuvent pas détruire l'instinct de la nature qui nous porte à nous venger d'une offense. Nos ancêtres, au lieu de vouloir abolir un droit naturel, ont préféré le régler : le *droit du poing* n'est autre chose que le droit de guerre privée, sous la surveillance des magistrats chargés de veiller au maintien



de la paix. Ceux qui commençaient la guerre devaient dénoncer les hostilités; le marchand parcourait en toute sûreté les grandes routes, la charrue était sacrée, le laboureur à l'abri de toute agression. Il n'était pas permis aux parties belligérantes de piller et de dévaster les champs; les lois réglaient ce qu'elles pouvaient prendre pour la nourriture de leurs chevaux. La querelle se vidait dans un combat où l'adresse et le courage personnels donnaient la victoire. Les brigandages n'étaient qu'un accident; on ne peut pas même les comparer aux dévastations que produisent les guerres modernes : une seule campagne fait aujourd'hui plus de malheureux qu'un siècle de guerres privées n'en faisait au moyen âge.

« Tel était le droit de guerre sous la féodalité. N'était-il pas plus raisonnable que le nôtre? Des écrivains oisifs s'amusent aujourd'hui à formuler des systèmes de droit de gens; mais les combattants les ignorent et le plus fort s'en moque. Les guerres ne se font que dans l'intérêt du prince; si la nation entière y prend part, ce n'est pas elle qui profite de la victoire. Les ancêtres étaient plus sages : les deux partis rompaient une lance, et le vainqueur avait gain de cause. Nous rions des *jugements de Dieu* : nos guerres où des milliers d'hommes périssent, tandis que leurs frères prient Dieu de donner droit à celui qui aura tué le plus d'ennemis, ces guerres sont-elles plus rationnelles? Il est impossible de revenir au passé; aucune puissance humaine ne peut changer le cours des choses; mais que cela ne nous empêche pas d'estimer heureux le temps où régnait le droit de la force individuelle. »

Faut-il prendre au sérieux cette réhabilitation du droit du plus fort? Faut-il condamner le présent et regretter le passé? Le but de nos *Études* est aussi de réhabiliter le passé de l'humanité, en ce sens que nous cherchons la raison des choses, et que nous essayons de découvrir les anneaux de la chaîne qui unit ce qui a été à ce qui est et à ce qui sera. Mais par cela même que nous voyons un enchaînement dans les destinées du genre humain, nous croyons à une loi qui préside à sa marche, c'est la loi du progrès. Cependant à chaque pas nous rencontrons des adversaires : les uns maudissent dans l'histoire tout ce qui contrarie leurs rêves d'avenir : d'autres voudraient ramener l'humanité à un passé qu'ils

idéalisent. Pour le moment nous avons affaire à un apologiste du moyen âge ; mais l'apologie, quand elle a pour but de glorifier le passé aux dépens du présent, est une fausse conception de l'histoire. Nous allons écrire à notre tour une explication des guerres privées ; le lecteur décidera de quel côté est la vraie appréciation des faits.

II

La guerre privée a été un véritable droit au moyen âge : c'est la force employée pour obtenir justice, mais c'est la force de l'individu, non celle de la société. Là où l'individu a le droit le faire la guerre à celui qui l'a offensé ou qui lui refuse justice, la société doit être impuissante ; car n'est-ce pas le premier devoir de l'État d'assurer la justice à tous ses membres ? Si l'État ne remplit pas cette mission, c'est que réellement il n'existe pas encore. Mais si l'individu se fait justice à lui-même, s'il est juge de son droit, où sera la garantie que ce prétendu droit n'est pas une injustice ? où sera la garantie que, en supposant même l'existence du droit, la force ne dépasse pas les limites d'une réparation légitime ? Dès qu'on reconnaît à l'individu le droit de se rendre justice, on lâche la bride à toutes les mauvaises passions. Le droit se confond alors avec la force, en ce sens que tout est abandonné à la force ; celui qui n'a pas la force à sa disposition, le faible, l'opprimé, ne peut pas obtenir droit, il est à la merci du plus fort ; il y a lutte de violences, il n'y a pas de justice. Telle est la théorie des guerres privées ; l'histoire ne la démentira pas.

Nous ne suivrons pas les germanistes dans leurs discussions sur l'état social de leurs ancêtres ; nous avons dit ailleurs quelles sont leurs prétentions et leurs illusions (1). Nous acceptons l'interprétation la plus favorable de la justice, telle qu'elle régnait dans les forêts de la Germanie : « L'offensé, dit *Grimm*, avait le droit de chercher la réparation de l'offense dans la guerre ; la guerre ne cessait que par l'accord volontaire des parties belligérantes. Mais si l'offensé était trop faible pour attaquer l'offenseur, il pouvait porter plainte devant le peuple qui imposait une compo-

(1) Voyez le T. V[e] de mes *Études*, 2[e] édition.

sition, ou une réparation au coupable (1). » Voilà la première forme des guerres privées. La justice sociale est faible ou nulle; c'est à peine s'il y a une société, un État; les individus sont presque dans la même situation que des peuples indépendants; là où il n'y a pas de juge supérieur, la force seule peut décider. Par sa nature, le Germain est peu disposé à soumettre son droit à la décision d'une autorité supérieure; son droit, c'est son individualité, sa personnalité; il refuse de l'abdiquer entre les mains de l'être abstrait qu'on appelle l'État, il préfère en appeler aux armes. Mais lorsqu'il comparaît en justice, il transforme le prétoire en arène, le combat remplace la parole. La guerre privée, c'est le combat judiciaire étendu à la famille, à la race.

C'est parce que le recours à la force avait ses racines dans les entrailles des peuples du Nord, qu'il survécut à l'invasion et à la formation d'États nouveaux. Charlemagne essaya de l'abolir; on sent aux paroles vives du grand roi que c'est la plaie de la société : « Les dissensions, dit-il, se perpétuent entre les chrétiens, les meurtres se multiplient sous l'inspiration du démon. Nous voulons que le coupable offre de suite la réparation et que l'offensé l'accepte; que les parents de celui qui a été tué se gardent bien de refuser la paix (2). » Il n'y a pas d'homme, quels que soient son génie et sa puissance, qui puisse transformer subitement l'état social d'un peuple; il faut pour cela le long travail du temps. Les guerres privées ne pouvaient disparaître que lorsqu'il y aurait une justice sociale assez forte pour dompter les résistances individuelles. Or dans l'empire carlovingien, malgré les formes de l'unité romaine, les forces individuelles dominaient; elles se donnèrent pleine carrière sous les faibles successeurs de Charlemagne. Les capitulaires se plaignent que les individus usurpaient le pouvoir du roi, que là où un seul coupable devait être puni par l'autorité publique, les haines privées immolaient une foule d'innocents (3). Vaines plaintes! Sous Charles le Chauve les rapines

(1) Telle est l'opinion de *Waechter* et de *Grimm*. Les opinions extrêmes sont, l'une que l'offensé n'avait pas le droit de guerre privée, qu'il devait accepter la composition dès que l'offenseur la lui offrait; l'autre, que l'offensé n'avait pas le droit de contraindre l'offenseur à payer une composition, qu'il pouvait bien le traduire devant les plaids, mais que l'offenseur restait libre de refuser la composition pour s'en tenir à la guerre privée.

(2) *Capitul.*, a. 802, de Missis, cap. XXXII (*Baluze*, I, 371, ss.).

(3) Voyez le T. V^e de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

et la dévastation sont déjà considérées comme l'exercice d'un droit (1). Le territoire se couvrit de châteaux, véritables repaires de brigands; l'empereur ordonna de les détruire (2), mais la force lui manquait; la force véritable se trouvait précisément dans les individus qui usurpèrent la souveraineté. Alors s'ouvrirent ces scènes de dévastation, ces excès qni flétrissent le moyen âge et qui ont fait croire que la force était érigée en droit (3). La force régnait, mais on n'en avait pas fait un droit; c'eût été dissoudre tout lien social et retourner à l'état sauvage. Il y avait des juges, il devait donc y avoir une justice; celui qui avait un droit à réclamer, une offense à venger, était tenu de s'adresser aux tribunaux; s'il obtenait justice, il ne pouvait plus être question de guerre. Mais l'autorité publique était faible; il arrivait trop souvent que la volonté ou la force manquait aux magistrats pour maintenir le droit; que restait-il alors à faire à la partie plaignante, sinon de se faire droit elle-même (4)?

Tel était le droit. Qui ne voit que la possibilité seule de recourir à la force détruit la justice? Le droit touche ici à l'abus, pour mieux dire, l'abus est inséparable du prétendu droit : car là où il n'y a pas de lien social, la force de l'individu et ses passions doivent l'emporter; le champ est ouvert à toutes les violences, il ne s'agit plus de justice, mais de brigandage. Ouvrons les chroniques à partir du neuvième siècle : « Ravir les biens d'autrui est le but suprême de chacun; c'est mal soigner ses affaires que de ne pas ajouter à son patrimoine celui des autres. De là, au lieu de la concorde, la discorde universelle, de là le pillage, les incendies, l'usurpation, la violence (5). » Tel est le tableau qu'un des meilleurs chroniqueurs trace du dixième siècle. Le moine *Glaber* nous dira si le onzième était plus heureux : « Par tout l'univers règne, dans l'Église comme dans le monde laïque, le mépris de la justice

(1) *Conventus apud Marsnam*, cap. VI : « Rapinæ et depredationes quasi jure legitime fierent. » (*Baluze*, T. II, pag. 42.)

(2) Édit de Pistes de 884.

(3) On a cru que sous l'empire de la féodalité toute personne avait le droit de faire la guerre, sans qu'il y eût une offense à venger, sans qu'il y eût un droit à réclamer. (*Leyser*, Meditat. ad. Pandect., 553, 1. — *Ludewig*, Erlaeuterung der güldenen Bulle, cap. XVII.)

(4) *Landfriede* de 1235, cap. IV. — *Staatslexikon*, v° *Faustrecht* (T. V, pag. 445, article de *Waechter*). — Les principes étaient au fond les mêmes en France. (*Beaumanoir*, Coutumes du Beauvoisis, chap. LXIX, §§ 16 et 17.)

(5) *Richeri*, Hist., 1, 4 (*Pertz*, T. III, pag. 570).



et des lois... Plus de sûreté parmi les hommes ; la bonne foi, fondement et base de tout bien, est méconnue. Selon la parole du prophète, les iniquités du peuple se multiplient, on commet meurtre sur meurtre. Une cupidité effrénée envahit toutes les âmes ; de là le brigandage et la lutte aveugle des passions. Les péchés de la terre fatiguent le ciel (1). » Écoutons l'*abbé d'Ursperg* sur l'état social du douzième siècle : « Chacun, dit-il, venge ses injures par la dévastation et l'incendie ; les brigands, sous le nom de chevaliers, parcourent le pays, ils envahissent les biens de l'Église, ils dépouillent les laboureurs (2). »

Nous sommes au treizième siècle. La féodalité décline, la royauté grandit, la lutte s'ouvre entre les forces individuelles et la société. Mais ces combats ne se décident pas en un jour. La France était de tous les royaumes féodaux celui où il y avait le plus d'éléments d'unité. A partir de la troisième race, la royauté ne cessa de faire des conquêtes sur le régime féodal, jusqu'à ce qu'elle devînt absolue ; cependant il fallut des efforts séculaires pour remplacer la justice individuelle des guerres privées par la justice sociale. Les rois commencèrent par réprimer le brigandage des seigneurs : « C'est le devoir des princes, dit l'abbé *Suger*, ministre de Louis le Gros, de réprimer de leur main puissante et par le droit originaire de leur office, l'audace des tyrans qui déchirent l'État par des guerres continuelles et qui mettent leur plaisir à piller, à désoler les pauvres et à détruire les églises (3). » Louis le Gros et Louis le Jeune firent une rude guerre aux seigneurs dont les châteaux étaient autant de repaires de brigands. Philippe Auguste conçut l'ambition de remplacer la guerre par la paix (4). Il établit *la quarantaine le roi*, suspension forcée des hostilités pendant quarante jours ; le plus faible pouvait dans cet intervalle prendre un *assurement* devant la justice royale et alors la guerre se changeait en procès.

L'ordonnance de Philippe-Auguste passa presque inaperçue,

(1) *Glaber*, Hist. IV, 9.
(2) *Chronic. Ursperg.*, pag. 265 et 268.
(3) *Suger*, Vie de Louis le Gros, chap. XXI. (*Bouquet*, T. XII, pag. 41.)
(4) On a fait gloire à saint Louis de cette idée ; elle appartient à Philippe-Auguste, d'après le témoignage positif de *Beaumanoir*, qui, écrivant au XIIIe siècle, après saint Louis, ne pouvait se tromper. (*Coutumes de Beauvoisis*, chap. LX, § 13.)



au point qu'on attribua l'idée de ces trèves à Louis IX (1). Le saint roi ne fut pas plus heureux que son prédécesseur ; dans les enseignements qu'il donna en mourant à son fils, il l'engagea à « apaiser les guerres qui seraient entre ses hommes, l'œuvre de la paix étant la plus agréable au Seigneur (2). » *Beaumanoir* traite encore des guerres privées comme d'une matière de droit : elles ont leurs principes et leur jurisprudence (3). La forme du défi est réglée avec un soin aussi minutieux que notre procédure ; la guerre est un privilége de la noblesse, les bourgeois et les gens de *poëste* n'ont pas droit de recourir à la force pour vider leurs différends. Bien qu'initié à la science du droit romain, le jurisconsulte du treizième siècle ne trouve rien d'étrange à ce que le droit se décide par la guerre ; la force de la coutume et l'influence du génie germanique l'emportent sur la raison. Il y a cependant une puissance qui contre-balance celle de l'individu. Comme légiste, *Beaumanoir* est un partisan décidé de la royauté, et il accorde au roi un pouvoir qui détruit fondamentalement le droit des seigneurs : le roi peut forcer, d'après lui, les parties à accepter des trèves, alors la voie est ouverte à la justice (4). Mais ce que le jurisconsulte français considérait comme une prérogative royale, les seigneurs le repoussaient comme une atteinte à leurs priviléges. Les innovations des rois ne l'emportèrent qu'après une longue lutte.

Philippe le Bel commença par défendre les guerres privées, tant que durerait la guerre du roi (5) ; il les défendit ensuite d'une manière absolue (6). Les considérants de l'ordonnance de 1303 sont remarquables : le roi dit que les tribunaux sont établis pour empêcher que chacun ne se rende justice à soi-même, que le devoir des princes est de veiller à ce que les droits de tous soient garantis et qu'il n'y ait plus de vengeances particulières ; il décrit

(1) La trève fut établie par Philippe-Auguste. Louis IX y ajouta l'*assurement*. Lorsque l'une des parties requérait l'assurement, l'autre ne pouvait plus poursuivre son droit par la guerre ; la justice prononçait. L'assurement ne pouvait être refusé. Ce n'était pas abolir les guerres privées, c'était seulement donner le moyen de les rendre plus rares ; mais ce moyen impliquait un aveu de faiblesse et presque un manque de courage. C'est sans doute pour ce motif que l'ordonnance de saint Louis ne produisit aucun effet.

(2) *Brussel*, des Fiefs, liv. II, chap. II.

(3) Le chapitre LIX de *Beaumanoir* traite des *Guerres*.

(4) *Beaumanoir*, Coutumes de Beauvoisis, chap. LIX, §§ 12.

(5) *Ordonnance* de 1296. (Recueil des ordonnances, T. I, pag. 328.)

(6) *Édit* de 1303. (Recueil des ordonnances, T. I, pag. 390.)

les calamités qui naissent des guerres privées et il déclare qu'il a la ferme volonté de mettre fin à ces dissensions. Philippe le Bel tint parole; on ne voit pas que sous son règne la noblesse féodale ait réclamé contre les ordonnances qui lui imposaient le recours à la justice. Mais sous le faible Louis X, il y eut comme un soulèvement général contre les entreprises de la royauté. Les nobles se plaignirent que leurs franchises avaient été enfreintes; parmi leurs griefs figure en première ligne l'abolition des guerres privées. Ils demandèrent que « les gentilshommes pussent guerroyer les uns aux autres, sans méfait; qu'ils ne fussent tenus de donner trève, ni contraints, si une partie le requérait; mais qu'ils fussent libres de chevaucher, aller, venir et armés en guerre, et forfaire les uns aux autres, après un défi aux présents ou aux absents après la quarantaine (1). » Le roi céda à des remontrances qui ressemblaient à des menaces; il « octroya aux nobles les armes et les guerres, en la manière qu'ils en avaient usé (2). » Les guerres de l'Angleterre et de la France lâchèrent la bride à toutes les passions turbulentes; il ne fut plus question de réprimer les guerres privées, puisque tout était brigandage. Mais ces luttes fondèrent aussi la nationalité française : sortie victorieuse de la guerre étrangère, la royauté eut assez de force pour empêcher les hostilités des nobles. Charles VI défendit les guerres privées sous quelque prétexte que ce fût; le juge ordinaire reçut pouvoir de soumettre toute personne à cette loi et de punir les contrevenants par la prison ou la saisie des biens (3). Cependant la résistance de la noblesse dura jusqu'à ce que le terrible Louis XI brisât la féodalité par la prison et l'échafaud (4).

(1) Plaintes des nobles du bailliage d'Amiens et de Vermandois, art. 6 (*Ordonnances*, T. I, pag. 564). Comparez les plaintes des nobles de Bourgogne, de Langres, d'Autun et du comté de Forez, art. 6 : « Que lesdits nobles puissent et doivent user des armes *quand leur plaira.* » (*Ordonnances*, I, 559.)

(2) De même aux nobles de Languedoc (Lettres de Louis X de 1315, dans le *Recueil des ordonnances*, XII, 414).

(3) 1413. Recueil des ordonnances, T. X, pag. 138.

(4) Louis XI publia en 1451 un édit pour abolir les guerres privées dans le Dauphiné. (*Ducange*, Dissertations sur Joinville, pag. 458.)



III

La lutte fut plus longue en Allemagne. Des lois innombrables furent portées dans le but d'établir la paix ; des traités sans nombre se proposèrent le même objet. Mais ces remèdes ne prouvent qu'une chose, la grandeur du mal : les guerres privées désolèrent l'Allemagne jusqu'au seizième siècle. Le pouvoir central était faible ou nul : quand il y avait à la tête de l'empire un homme de génie ou de force, il cherchait à étendre l'autorité impériale en Italie, ou à consolider la couronne dans sa famille. Ainsi l'ambition ou l'égoïsme détournaient les empereurs du gouvernement intérieur de l'Allemagne. Il en résulta que les princes devinrent presque souverains, et la haute noblesse prétendit ne relever que de l'empire, c'est à dire de personne. Les papes favorisèrent cette anarchie. Leurs excommunications et les interrègnes livrèrent l'Allemagne au droit du plus fort : l'individualisme germain se donna libre carrière. Les lois elles-mêmes reconnurent le droit de guerre privée. Une constitution de 1103 le consacra dans toute sa brutalité : « Si tu rencontres ton ennemi sur un chemin public, tu as le droit de l'attaquer; mais s'il se réfugie dans sa maison, tu ne peux pas l'y poursuivre. » Cette loi est intitulée : Constitution de *paix générale* (1)!

Une ordonnance dont on ignore la date soumit l'exercice du droit de guerre à certaines conditions : le défi devait précéder les hostilités de trois jours, pour que la guerre ne ressemblât pas à un guet-apens (2). Frédéric II avait une haute idée des devoirs de la royauté; il dit dans sa constitution de 1235 que les lois et les magistrats sont établis pour empêcher que chacun ne venge ses injures, que là où cesse l'autorité du droit, il n'y a plus rien que licence et excès. Cependant l'empereur est obligé de prévoir le cas où ce recours à la justice serait inefficace ; si le juge ne fait pas droit, il faut bien (3) que l'individu cherche dans

(1) *Constitutio pacis generalis*, dans *Pertz*, Legg., T. II, pag. 60.

(2) La constitution, dans le Recueil de *Pertz*, est attribuée à Henri VII et porte la date de 1230 (*Legg.*, T. II, pag. 266). *Homeier* et *Walter* l'attribuent à Henri V et lui donnent la date de 1105. (*Walter*, Rechtsgeschichte, § 253, note 3.)

(3) Necessitate cogente.

la force la justice que la société ne peut pas lui assurer (1). De droit, les guerres privées devaient être l'exception; de fait elles furent la règle. La guerre avec toutes ses conséquences, le pillage, le meurtre, l'incendie, devenait un droit, en cas de nécessité, lorsqu'il y avait déni de justice (2). Mais qui était juge de la nécessité? L'individu. Le recours à la justice avant de prendre les armes fut dédaigné par les forts; ils considéraient les hostilités comme légitimes dès qu'elles étaient dénoncées trois jours d'avance; ces lettres de défi mettaient la conscience de l'agresseur à l'aise, quand même il n'avait pas l'ombre d'un droit (3). Les hommes étaient replacés dans ce qu'on appelle faussement l'état de nature, la guerre de tous contre tous.

Cependant la société ne saurait vivre longtemps sous l'empire de la force brutale : l'instinct de la conservation l'emporta sur le génie de l'individualité. En l'absence d'un pouvoir social capable de maintenir le droit, les individus et les corporations s'unirent par des conventions pour l'établissement de la paix. Ces traités avaient pour objet de garantir les parties contractantes contre les hostilités privées; les confédérés s'engageaient à soumettre leurs différends à des juges constitués par le contrat, à des *austrègues*. Les *paix conventionnelles* furent plus efficaces que les *constitutions* des empereurs. Les *lois impériales* réglaient les guerres privées, dans l'impuissance où elles étaient de les abolir; tandis que les *traités* défendaient le recours aux armes, et ils donnaient en même temps, par le concours des forces individuelles, le moyen de maintenir le droit (4). Mais ces traités conclus entre des princes, des villes ou même des particuliers, pour se mettre à l'abri des violences de la guerre, prouvent aussi la grandeur du désordre et la dissolution de la société, pour mieux dire l'absence d'un lien social. Les rapports entre les membres d'un même empire n'étaient pas ceux de citoyens et de sujets d'une autorité supérieure; c'étaient les relations de peuples indépendants qui remplacent l'état de guerre par la paix. Les individus étaient obligés de chercher dans

(1) Constit. 1235, art. 5. (*Pertz*, Legg., T. II, pag. 314.)
(2) Constit. Frederici I contra incendias, 1187. (*Pertz*, Legg., T. II, pag. 183.)
(3) Voy. les plaintes du cardinal *Nicol. de Cusa*, dans son traité *de concordia cathol.* III, 3. (*Datt*, de pace publica, I, 15, 6.)
(4) *Eichhorn*, Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte, § 408.

des alliances la tranquillité et la sécurité que l'État aurait dû leur garantir. Mais les forces individuelles ne peuvent jamais tenir lieu de l'autorité sociale. En réalité les paix conventionnelles n'étaient que des trêves; ces trêves étaient mal gardées et devenaient souvent la source de guerres. La guerre était tellement dans les mœurs, que les efforts faits pour établir la paix aboutissaient à des luttes nouvelles (1).

Les trêves étaient un premier pas vers un état légal; pour assurer le règne du droit, elles devaient se changer en paix permanente. Tel fut le but que l'Allemagne poursuivit pendant le quinzième siècle; il ne fut atteint que sous la pression de la nécessité. L'empire était menacé par les invasions victorieuses des Turcs. Pour repousser un ennemi formidable, il fallait réunir toutes les forces; mais comment l'Allemagne pouvait-elle être forte dans une guerre nationale, lorsqu'elle se déchirait elle-même par des guerres intestines? L'abolition des guerres privées, la paix et l'ordre à l'intérieur, telles étaient les conditions de succès dans la lutte contre les ennemis de la chrétienté. C'étaient presque des conditions d'existence, et cependant il fallut des efforts répétés pendant tout un siècle avant que la paix fût définitivement proclamée par la diète de Worms. La paix de 1495 fut saluée comme l'aurore d'une ère nouvelle : « Elle ferma le temple de Janus, dit un publiciste, en remplaçant la guerre par l'empire du droit (2). » Mais la puissance des habitudes anarchiques était si grande en Allemagne, que le concours de conventions particulières fut nécessaire pour garantir l'exécution de la paix publique, et jusqu'au milieu du seizième siècle, les diètes furent obligées de confirmer la paix de Worms (3).

IV

Les guerres privées disparaissent, lorsque l'État se constitue et qu'il a la force nécessaire pour garantir le droit, en brisant les résistances illégales. Telle est l'histoire des guerres privées. Est-il nécessaire maintenant de prouver que la condition de la société

(1) *Datt,* de Pace publica, I, 6.
(2) *Idem, ibid.,* V, 1, 1-9.
(3) *Idem, ibid.,* lib. v.

au moyen âge n'est pas un idéal? A entendre les apologistes de la féodalité, les guerres privées auraient été une espèce d'idylle. Nous allons rapporter quelques faits pour l'instruction de ceux qui ne connaissent le moyen âge que par la poésie. Les mœurs prirent, sous l'empire du droit de la force, une férocité qui tient de la bête sauvage; pour mieux dire, l'homme qui s'abrutit est au dessous de la brute. Thomas de Coucy, seigneur du château de Marne, tout jeune encore, pillait les pèlerins qui se rendaient à Jérusalem, ou qui revenaient de la terre sainte. Il surpassait en cruauté les plus cruels. Il se plaisait à torturer ses victimes par des supplices inouïs. Écoutons un chroniqueur : « Ceux qui par ruse ou par violence devenaient ses prisonniers, pouvaient dire en vérité : *les douleurs de l'enfer m'entourent.* Le meurtre était sa volupté (1). » Voulait-il extorquer de l'argent de ses captifs, il les accrochait de ses propres mains (2); une rupture s'opérant par le poids du corps, il avait la jouissance de voir les intestins sortir à travers l'ouverture. Thomas pendait d'autres malheureux par les pouces et leur mettait de grosses pierres sur les épaules afin d'ajouter à leur souffrance naturelle; il se promenait au dessous de ces gibets vivants et achevait à coup de bâton les victimes qui ne possédaient rien ou qui refusaient de payer. Il fit un jour arracher les yeux à dix prisonniers, qui en moururent presque sur-le-champ. Quand ses captifs n'avançaient pas et que le bourreau était pressé de rentrer dans son repaire, il leur perçait la nuque du cou, passait des cordes par ces ouvertures, puis les attachait à une charette dont le rude mouvement entraînait les malheureux (3). Thomas de Coucy est le type des chevaliers brigands. Que de scènes horribles se passèrent derrière les murs des châteaux forts qui couvraient l'Europe au moyen âge! Les femmes mêmes imitèrent les mœurs féroces des hommes. Il faut lire dans *Guibert de Nogent* la vie d'une comtesse qui fit empoisonner son frère pour s'emparer de son comté; pour se venger ou s'amuser, elle creva les yeux à un pauvre diacre, lui arracha la langue du gosier et la coupa en morceaux (4).

(1) *Henrici Huntidonensis,* de contemtu mundi (*Bouquet,* T. XIV, pag. 266.)
(2) « Testiculis appendebat propria aliquotiens manu. » (*Guiberti,* de vita sua, III, 12.)
(3) *Guiberti,* de Vita sua III, 15.
(4) *Idem, ibid.,* III, 17.

Les lois civiles et religieuses accordaient une paix permanente aux laboureurs. Mais quelle garantie pouvaient donner les lois dans un âge qui les méprisait? Le législateur a pris soin lui-même d'attester son impuissance. Une ordonnance de 1350 se plaint des guerres que les nobles se font entre eux : « Sous l'ombre desdites guerres ils dommagent les bonnes gens et prennent le leur, et aucunes fois les prennent et les translatent hors du royaume (1). » La chevalerie imposait le devoir de protéger les faibles; mais que pouvaient les efforts isolés de quelques hommes contre un mal universel? Qu'on ouvre les chroniques, on trouvera à chaque page des scènes de dévastation et de brigandage : « La France entière, dit *Guibert de Nogent*, est bouleversée par les guerres privées; partout se commettent des vols, les brigands infestent les routes, on n'entend parler que d'incendies. Une cupide ambition est la cause de ces hostilités; tout est au pillage, on ne s'inquiète ni des propriétaires ni d'un prétexte pour les dépouiller (2). » Dès le onzième siècle, les chroniqueurs se plaignaient de la dépopulation et de la misère, fruit des guerres incessantes, universelles : « La vie est à charge, on désire la mort, parce qu'on enlève les moyens de vivre, les villes sont dépeuplées, les villages incendiés, les hommes et les femmes consumés par le fer, la faim, le feu; les vignes sont arrachées, les arbres coupés, les monastères abandonnés. Bientôt les demeures des moines et des religieuses seront un désert (3). »

Quand on met en regard de la désolation qui régnait jusque dans les lieux saints la paix dont nous jouissons aujourd'hui, on se demande comment on peut préférer, même comparer la destinée du moyen âge à celle du monde moderne. Le parallèle des guerres privées et de nos grandes guerres repose sur une singulière confusion d'idées. Les guerres privées n'ont rien de commun avec nos guerres, si ce n'est l'exercice de la justice individuelle, le brigandage organisé, légalisé. Ces luttes de tous les jours, de tous les lieux ont cessé; elles sont remplacées par l'exercice régulier de la justice sociale; les tribunaux correctionnels et les assises

(1) *Ordonnances des rois de France*, éd. de *Laurière*, T. II, pag. 408. (*Ordonnance* de 1350, art. 27.)

(2) *Guibert.*, Hist. Hierosol., I, 7. (Gesta Dei per Francos, pag. 482.)

(3) *Constantini* vita Adalberonis, II, 27. *Pertz*, Monumenta, T. IV, pag. 668.)

ont pris la place des défis et des combats. Nous ne nions pas les maux qui résultent de la guerre dans les temps modernes, mais ces maux ont-ils manqué au moyen âge? Les guerres privées étaient-elles par hasard un remède contre les guerres publiques? C'est au milieu des longues et désastreuses guerres du sacerdoce et de l'empire que l'Allemagne fut ravagée par les guerres privées. A la même époque, l'Europe entière se jetait sur l'Orient; qu'on nous cite une guerre des temps modernes qui a emporté des millions de victimes comme les croisades!

Nous avons pris la défense de notre civilisation contre l'éloge de la barbarie. Ce n'est pas à dire que nous maudissions la féodalité et que nous frappions de réprobation tout un âge de l'humanité. Dans l'antiquité aussi la force régnait, rarement le temple de Janus était fermé, cependant le monde ancien a sa grandeur. C'est se placer à un faux point de vue pour écrire l'histoire que de s'appesantir sur les maux que les hommes souffrent à telle ou telle époque. Qu'on parcoure tous les siècles, partout on trouvera des souffrances; c'est la condition de notre nature de ne pouvoir faire un pas dans le laborieux développement de notre destinée qu'à travers les peines et les douleurs. Les champs de bataille sont les étapes du genre humain, mais le sang versé n'est pas stérile; au moyen âge, les souffrances des hommes furent grandes; mais nous devons au sang de nos pères ce que nous avons de force et de liberté. Nous le disons sans esprit de paradoxe, nous préférons les guerres privées de la féodalité à la savante justice des Romains de l'Empire. La paix régnait alors, mais c'était la paix des tombeaux; la corruption et le despotisme enlevaient aux hommes jusqu'à la pensée de la résistance. A quoi aboutit cet ordre légal, cette admirable administration qui fonctionnait avec la régularité d'une machine? A la décadence et à la mort. Mieux vaut la barbarie germanique avec tous ses excès : les hommes qui refusaient de plier sous la loi, refusaient aussi de plier sous la tyrannie.

Écoutons le langage que les barons anglo-normands tiennent à leur roi; ils lui ont arraché une charte de leurs libertés; si le roi en viole quelques articles, les vingt-cinq conservateurs de la paix se présenteront devant lui et le requerront de faire cesser l'abus sans retard : « Si droit n'est pas fait, tout le baronnage, dans les quarante jours (c'est le roi lui-même qui parle), nous molestera

et nous poursuivra de toute façon à eux possible, savoir par la prise de nos châteaux, terres, possessions, et autrement, jusqu'à ce que l'abus ait été réformé, sauf toutefois la sûreté de notre personne, de celle de la reine et de nos enfants; quand l'abus aura été réformé, ils nous serviront comme auparavant (1). » Ce droit de résistance, nous le pratiquons encore au dix-neuvième siècle, mais de violent qu'il était au moyen âge, il est devenu régulier et pacifique. Ce n'est que dans de grandes occasions que les peuples recourent à la force comme dernière arme du droit violé (2); nos révolutions sont l'explosion de la puissance individuelle qui refuse de se laisser absorber et tuer par le despotisme. De qui tenons-nous cette énergie qui se réveille toujours quand on la croit endormie? Des Germains et de la barbarie féodale.

§ 2. La trève de Dieu (3)

N° 1. *L'Église et les hommes de violence*

Quel était l'état de l'Église au milieu des luttes incessantes qui ensanglantaient tous les points de l'Europe? Elle souffrait plus que les laïques de la violence des mœurs. Dans un temps où il fallait toujours avoir les armes à la main pour soutenir son droit, ou pour repousser d'injustes attaques, l'Église seule était désarmée et faible. Cependant ses richesses tentaient la cupidité des seigneurs féodaux; le brigandage la dépouillait sans cesse des biens que la charité des fidèles lui donnait (4). Les monastères cherchèrent un appui contre la violence dans les hommes de violence; ils prirent des défenseurs dans les rangs de la féodalité; mais trop souvent les protecteurs devenaient des ennemis, et abusaient de

(1) Grande Charte de 1214.

(2) *Guizot*, Histoire générale de la civilisation, IVe leçon : « Le droit de résistance ne doit jamais être aboli au fond du cœur des hommes, car son abolition, c'est l'acceptation de la servitude. »

(3) *A. Kluckholm*, Geschichte des Gottesfriedens, 1857. — *Ern. Semichon*, la Paix et la trève de Dieu, 1857.

(4) Les lettres des papes, à la fin du xe siècle, et au commencement du xie siècle, n'ont plus qu'un seul objet, c'est de lancer des excommunications contre ceux qui envahissaient ou pillaient les biens de l'Église. (Lettre de Jean XV, de 993, dans *Bouquet*, X, 429; lettres de Grégoire V, de 996, 998, dans *Bouquet*, X, 430; lettre de Benoît VIII, de 1016, dans *Bouquet*, X, 432.)

la force pour s'approprier les biens ecclésiastiques. On pourrait écrire une lamentable histoire de l'oppression des églises par leurs *avocats* ou défenseurs. Quelques témoignages suffiront à notre but. Dans le commencement du onzième siècle, Robert, roi de France, se plaint dans sa charte que « la méchanceté des hommes pervers ne fait que croître, que la puissance de notre mère l'Église diminue chaque jour, que les avocats des lieux saints qui en devraient être les protecteurs sont les premiers à les dépouiller (1). » Mêmes plaintes en Allemagne; écoutons l'empereur Henri III : « L'abbaye de Saint-Maximin souffre tant d'avanies de ceux qui devraient la défendre, qu'on peut dire qu'elle est devenue l'esclave de ses avocats (2). » Le douzième siècle fut tout aussi funeste à l'Église : « Partout, dit un chroniqueur, s'élèvent des hommes de perdition qui s'emparent des biens des monastères; les comtes les plus puissants, au lieu de réprimer ces brigands, se mettent à leur tête (3). »

L'Église avait donc un intérêt personnel à réprimer les brigandages de la féodalité; la charité d'ailleurs lui faisait un devoir d'intervenir en faveur des faibles et des opprimés. Il faut dire plus, le principe même de son existence était tellement opposé à la féodalité, que l'un devait détruire l'autre. La féodalité était une agglomération de forces individuelles qui refusaient de se soumettre à une puissance supérieure, au point que la justice se confondait avec le droit du plus fort. L'Église était une société fortement constituée, dans laquelle la personnalité était subordonnée à une loi divine; pour elle le droit était une émanation de la justice divine et par cela même il excluait la violence. L'Église, procédant de Rome, aimait la règle, l'ordre, l'unité, autant que la féodalité, procédant des Germains, aimait le mouvement déréglé de la liberté individuelle. Si l'esprit féodal l'avait emporté, la so-

(1) *Diploma Roberti Regis Francorum,* a. 1016 (*Bouquet,* X, 598). — Cf. *Abonn.* Canon., cap. II (*Bouquet,* X, 627) : « Quorum defensores esse debuerant eos vastant. »

(2) *Henrici III dipl., a.* 1056, *pro S. Maximino :* « Ita in servitutem advocatorum est omnimodis redacta, ut non quasi regalis sive regiæ dotis eadem abbatia, sed ut propria eorum advocatorum esse videatur ancilla. » (*Martene,* Amplissima Collectio, T. I, pag. 433.)

(3) *Annales Trevir.* (*d'Achery,* Spicil., T. II, pag. 223) : « In omni fere circa regione cœperunt viri nequam consurgere et res Ecclesiæ quæ ipsorum defensioni et ut ita dicam advocatiæ commissæ fuerunt, barbarico more depopulari, quodam comite Wilhelmo... de castro quod vocatur Luzelenburch, ducatum illis præbente. »

ciété eût péri, car la société ne peut reposer sur la force. En rapportant le droit à Dieu, l'Église donnait à la société un principe d'autorité qui lui permettait de briser les résistances particulières. L'Église domina sur la barbarie féodale; c'était là sa grande mission. A vrai dire, il y avait lutte plutôt que domination, et lutte de tous les instants. Pour réprimer la violence, l'Église n'avait que des armes spirituelles : or les seigneurs, fiers de la force de leur bras, méprisaient les foudres de l'excommunication. Cependant le moment du remords arrivait; la crainte des châtiments divins agitait ces âmes farouches. Le terrible dogme de l'enfer était l'instrument providentiel que saint Augustin avait forgé pour dompter des hommes de fer. Pour expier leurs brigandages, les coupables se dépouillaient au profit de l'Église des biens qu'ils avaient acquis par la rapine et le meurtre (1). Parfois le sentiment chrétien les remuait plus profondément; ils se soumettaient à des pénitences étranges, ils renonçaient au siècle et allaient travailler dans la solitude des monastères à leur salut éternel. Quelques traits de ces conversions donneront une idée de l'empire que la religion exerçait sur les hommes du moyen âge.

Pons de Laraze s'était rendu fameux sous le règne de Louis le Gros par ses brigandages autant que par sa valeur; nuit et jour, il ne songeait qu'à la rapine. Dieu lui fit la grâce de le toucher et de lui inspirer la résolution de quitter le monde. Il vendit ses biens, puis il envoya des messagers par la ville et les villages, dans les marchés et les églises, pour engager tous ceux à qui il avait causé quelque dommage de se trouver à un jour donné à Pegairolles. Quand les opprimés accoururent, un spectacle saisissant s'offrit à leurs regards. Le rude chevalier, devenu un humble pénitent, était en chemise, nu-pieds; il se faisait fustiger par un homme qui le traînait avec un lien de fagots. Voilà comment il se présenta devant l'évêque de Lodève, le dimanche des Rameaux, au milieu de la foule des fidèles. Il se prosterna devant l'évêque, et lui remit une confession écrite de ses crimes, qu'on lut publiquement pendant qu'on continuait à le fustiger. Puis il se fit lui-même

(1) *Histor. Trevir.*, ap. *d'Achery*, Spicilegium, T. II, p. 215 : « Qui (Conradus comes) tandem pœnitens Treberim venit, et humiliter a pontifice absolutionem petiit et impetravit ad satisfactionem quædam bona sancto Petro contradidit. »



son juge et restitua tout ce qu'il avait enlevé : il provoquait les plaintes, il venait en aide aux plaignants par ses aveux, il s'accusait lui-même, à défaut d'accusateur. Quand l'œuvre de réparation fut accomplie, il distribua ce qui lui restait d'argent et de biens mobiliers aux pauvres et prit le bâton de pèlerin avec les anciens complices de ses violences, devenus les compagnons de sa conversion. Pons de Laraze finit par fonder un couvent dont il fut le premier abbé (1).

Pendant la lutte de Henri et de Grégoire VII, toutes les mauvaises passions semblèrent déchaînées. L'autorité impériale était avilie, l'Église méprisée. Les partisans de l'empereur, excommuniés, se livraient à mille excès; ils dépouillaient, ils torturaient jusqu'à la mort ceux qui suivaient les drapeaux des révoltés. Dieu, dit un chroniqueur, eut pitié des misères humaines; il enflamma de son esprit des hommes religieux. Un moine de Saint-Pierre de Gand, homme illustre par sa naissance et plus encore par sa piété, parcourut les Flandres et le Brabant, prêchant la parole divine et excitant les hommes à faire pénitence de leurs péchés. A sa voix, un chevalier fameux par ses exploits, et cinq de ses compagnons, abandonnèrent les biens qu'ils avaient injustement acquis et suivirent, pauvres, le maître des pauvres. Le moine de Saint-Pierre leur dit d'aller trouver l'évêque de Cologne dont la réputation était grande auprès de Dieu et des hommes. Les chevaliers lui firent une humble confession de leurs crimes et demandèrent par quelle pénitence ils pouvaient les expier. Le prélat leur ordonna de retourner aux lieux qu'ils avaient souillés de leurs brigandages, de s'y vouer au service de Dieu et de se concilier sa miséricorde par de bonnes œuvres là où ils avaient provoqué sa colère par leurs péchés. Les chevaliers obéirent; ils se rendirent dans un lieu désert, nommé Affligem (2), qui était le rendez-vous des brigands, et y bâtirent un oratoire, une maison pour les pauvres, une autre pour les voyageurs et pour eux-mêmes quelques cellules. L'abbaye d'Affligem devint comme le refuge des hommes de violence que le remords ou la crainte saisissaient dans leur vie

(1) *Tractatus de conversione Pontii de Larazio* (par un moine du monastère de Salvanez, fondé par Pons, dans *Baluze*, Miscellan., T. III, pag. 205).
(2) *Haffligem*, d'après une charte du comte de Brabant de 1086 (entre Assche et Alost).



déréglée. Un rêve parfois suffisait pour opérer cette transformation. Le seigneur d'un château voisin de l'abbaye, homme noble et riche, se vit en songe traduit devant le tribunal suprême, jugé, condamné et déjà entraîné aux lieux des tourments éternels. Dans son angoisse et son désespoir, saint Pierre lui apparut et lui promit son intervention. Le chevalier se hâta de communiquer cette vision à sa femme et convint avec elle de quitter le siècle, pour mériter par sa pénitence que saint Pierre prît pitié de lui (1).

Cependant on se ferait illusion, si l'on croyait que l'influence de l'Église était assez forte pour réprimer les brigandages de la féodalité. Qu'on se rappelle l'état du sacerdoce au onzième siècle; la barbarie l'envahissait, la corruption le rongeait. Comment l'Église, avilie et en proie à toutes les mauvaises passions du siècle, aurait-elle pu réprimer ces passions? Les chroniques mentionnent à chaque page des hommes de violence qui méprisent l'Église et ses foudres. Entre mille exemples, nous en citerons un du quinzième siècle : « Gérard était cruel et d'une grande méchanceté, il ne craignait ni Dieu ni les hommes. Sans cesse il accablait d'outrages les religieux de Saint-Albin et les dépouillait de leurs possessions. En vain les moines appelaient-ils leur oppresseur devant le tribunal de l'évêque, il méprisait l'autorité épiscopale. En vain l'Église le frappait-elle d'excommunication, il se moquait de ses censures (2). » Il n'y avait réellement qu'un seul frein à ce débordement de la force brutale, les terreurs de l'enfer; mais la crainte n'agit que lorsque les hommes se sentent faibles; elle est impuissante tant qu'ils se sentent forts. L'existence des grands était une alternative de crimes et de pénitences; trop souvent l'humeur barbare avait le dessus. Suivons un instant un de ces hommes du onzième siècle dans sa vie agitée.

Foulques, comte d'Anjou (3), était en guerre avec tous ses voisins, avec tous ses parents. Le farouche guerrier ne reculait devant aucun crime; sa cruauté, dit un chroniqueur, surpassait celle des bêtes sauvages (4). La reine de France était sa nièce; un

(1) Chronic. Affligemense, cap. I-III, XII (*Pertz*, T. IX, pag. 407, 412.)

(2) Historia Gaufridi, ducis Normannorum. (*Bouquet*, XII, 529.)

(3) De 987 à 1040.

(4) L'historien du monastère de Saint-Florent de Saumur dit du comte Foulques et de son fils : « Feritate, viribus, crudelitate feris pene fuerunt feriores. » (*Bouquet*, XI, 277.)

favori du roi, Hugues de Beauvais, sema la mésintelligence entre Robert et son épouse; Foulques le fit assassiner en présence du roi par douze chevaliers (1). Nous avons une lettre de *Fulbert de Chartres*, dans laquelle le célèbre évêque menace d'excommunier le coupable, s'il ne donne satisfaction à la majesté royale (2); mais on ne voit pas que ces menaces aient produit un effet sur le terrible comte (3). Le sacrilége ne l'effrayait pas; il osa violer le sanctuaire de saint Martin de Tours (4). Ayant tué sa femme de ses propres mains (5), il fut saisi de la crainte de l'enfer, et se rendit à Jérusalem pour expier ses crimes par un pèlerinage (6). Quand il revint de la terre sainte, sa férocité naturelle paraissait adoucie. Il bâtit une église dans une des meilleures terres de son domaine, et fonda une communauté de moines qui devaient prier nuit et jour pour racheter son âme de la mort éternelle. En réalité, il n'y avait aucun sentiment moral dans ces pénitences et dans ces bonnes œuvres. L'archevêque de Tours refusa de consacrer l'église, jusqu'à ce que Foulques eût restitué les biens enlevés à saint Martin. Que fit notre pénitent? Au lieu de rendre le fruit de ses pillages, il alla à Rome, corrompit le pape et revint accompagné d'un cardinal ayant plein pouvoir de consacrer son église. Si l'on en croit *Glaber*, le ciel se conjura contre cette profanation; un terrible ouragan détruisit l'église le jour même où elle fut consacrée. Cependant le comte d'Anjou ne se lassait pas de fonder des monastères (7); un trait de sa vie nous donnera une idée de ce qu'était cette piété. Dans le sac de Saumur, Foulques craignant la vengeance de saint Florent, patron de la ville, cria, à plusieurs reprises, en s'adressant au saint: « Laisse-toi brûler, je te bâtirai une plus belle demeure à Angers. » Le vœu était sincère, mais il se trouva que par miracle il fut impossible aux gens du comte de transporter le corps de saint Florent; alors le vainqueur furieux le traita de rustre et l'abandonna à son malheureux

(1) *Glaber*, Histor. III, 2.
(2) *Fulberti* Epist. 69 (*Bouquet*, X, 476).
(3) L'historien du monastère de Saint-Florent de Saumur dit en parlant de Foulques et de son fils: « Contra quos nec mussitando reniti summis etiam sacerdotibus fas erat » *Bouquet*, XI, 277).
(4) *Bouquet*, T. X, pag. 424.
(5) Historia Monasterii S. Florentini Salmur. (*Bouquet*, X, 264.)
(6) « Metu gehennæ territus, » dit *Glaber*, II, 4.
(7) *Chronic. Turonense* (*Bouquet*, X, 283); — Chronicon Maxentii. (*ibid.*, pag. 233.)

sort (1). Tels étaient les sentiments religieux de ces temps de foi que les hommes du passé regrettent : le fétichisme du sauvage n'est pas plus grossier. Avec de pareilles croyances on peut dominer les hommes, comme on dompte des brutes, par la crainte, mais on ne les élève pas à une moralité supérieure.

N° 2. *La paix* (2)

L'influence individuelle que l'Église exerçait sur quelques hommes était insuffisante pour guérir un mal général ; les fondations de monastères, en expiation des brigandages et des crimes, ne prévenaient pas les crimes ni les brigandages. La société était dans un état permanent de guerre ; il fallait que la guerre fît place à la paix. Ce fut l'excès du mal qui donna l'idée du remède. A la fin du dixième siècle (3), les évêques du Limousin, profitant d'une peste violente qui dévorait les hommes comme un feu invisible, excitèrent les fidèles à la pénitence et à la concorde : telle est la première idée de *la paix* prêchée par l'Église. Pour contraindre les chevaliers à l'observer, l'évêque de Limoges suspendit la célébration du saint sacrifice dans tout son diocèse : c'était une espèce d'excommunication qui frappait les esprits de terreur et ramenait même les rudes guerriers à des sentiments chrétiens (4). L'Église entrait par là dans une voie nouvelle ; elle essayait d'agir, non sur des individus, mais sur la société entière. Toute autorité supérieure ayant disparu avec l'empire de Charlemagne, les évêques s'emparèrent du pouvoir vacant ; dans les calamités sous lesquelles gémissaient les peuples, ils montrèrent la colère de Dieu et la nécessité de l'apaiser. La ferveur religieuse fut telle qu'on crut pouvoir réaliser l'idéal de la charité chrétienne : la paix, c'est à dire la justice (5), l'ordre, le droit, tel est le cri qui retentit dans tous les conciles du onzième siècle. Ce n'était pas une simple trêve

(1) « Impium et rusticum illum vocans, nullumque bonum sibi velle fieri. » Histor. Monast., S. Florentii Salmur. (*Bouquet*, X, 266.)

(2) *Bouquet*, Recueil des historiens, T. XI, Préface, pag. 197, ss.

(3) Déjà en 975, Gui, évêque de Velai, fit jurer la paix à ses diocésains. C'était une réparation des violences commises plutôt qu'une promesse de paix pour l'avenir. (*Histoire de Languedoc*, T. II, pag. 105.)

(4) Chronic. *Ademari Cabanensis*, a. 994. (*Bouquet*, X, 147.)

(5) *Idem, ibid.* (*Bouquet*, X, 147) : « Pactumque *pacis* et *justitia* a duce et principibus fœderata est. »



qu'on jurait, on promettait une paix perpétuelle, inviolable : il semblait, dit un moine lettré de ce temps, que l'âge de Saturne allait refleurir (1).

La Providence vint en aide aux efforts de l'Église. Dans la première partie du onzième siècle, une famine extraordinaire désola la France : « Le genre humain, dit *Glaber*, semblait menacé d'une destruction prochaine ; les éléments furieux, instruments de la vengeance divine, punirent l'insolence des mortels. Les grands comme les pauvres étaient pâles de faim ; la rapine devenait impossible dans une disette universelle. Mais alors on vit d'autres horreurs ; les hommes dévorèrent la chair des hommes ; plus de sécurité pour les voyageurs, les malheureux qui fuyaient la famine étaient égorgés par leurs hôtes. On déterrait jusqu'aux cadavres. Bientôt ce fut comme un usage consacré de se nourrir de chair humaine, on en vendait au marché. » Le chroniqueur, à qui nous empruntons ces détails, raconte qu'il assista à l'exécution d'un homme qui avait égorgé quarante-huit de ses semblables pour se nourrir de leurs restes. Ce fléau, qui dura trois ans (2), frappa les esprits de terreur. Lorsqu'en 1033 le cours régulier des saisons ramena l'abondance, on convoqua partout des conciles pour rétablir la paix. Grands et petits étaient disposés à recevoir les décisions de l'Église comme des décrets divins. Un évêque dit avoir reçu des lettres du ciel qui commandaient de renouveler la paix sur la terre (3). Des guérisons miraculeuses allumèrent un enthousiasme universel. Les prélats, les mains étendues vers le Seigneur, s'écrièrent d'une commune voix : Paix ! paix ! paix ! en signe de l'éternelle alliance qu'ils venaient de contracter avec Dieu. Cette alliance devait cimenter pendant cinq ans la paix entre tous les peuples de l'univers (4). On décréta que per-

(1) Miraculum S. Adalhardi, auctore Gerardo abbate (*Bouquet*, X, 378) : « Una conveniunt pax et justitia : jamjam placet redire Saturnia regna... Integram pacem id est totius hebdomadæ decernunt. » Cf. *Histor. Episcop. Antissiodor.* (*Bouquet*, X, 172) : *Chronic. Cameracense* (*Bouquet*, X, 201). — Ives de Chartres écrit à la fin du XIe siècle, aux évêques de France que Jésus-Christ est venu non seulement pour établir la paix spirituelle, mais aussi pour établir la paix temporelle, afin que tous les chrétiens ne forment qu'un seul esprit et un seul corps. Dans le royaume du Christ, dit-il, il ne doit plus y avoir de discorde, les âmes doivent être pures de tout vice, et les mains de toute œuvre vicieuse. (*Ivon. Carnotens.*, Epist. 44.)

(2) *Glaber*, Histor., IV, 4.

(3) *Chronic. Camerac.*, cap. LII. (*Bouquet*, XI, 122.)

(4) *Glaber*, Histor., IV, 5.

sonne ne porterait les armes, ni pour répéter ce qui lui avait été enlevé, ni pour venger le sang versé; on devait même pardonner aux meurtriers. Tout le monde fit serment d'observer ces commandements; celui qui refusait était excommunié, en sorte que personne ne le visitait à sa mort ni ne lui accordait la sépulture (1).

Ces décrets ne tendaient à rien de moins qu'à transporter l'idéal évangélique au milieu d'un âge de fer : c'était un rêve irréalisable à toute époque. Il se trouva un évêque, homme de sens, qui osa résister à l'entraînement général; écoutons Gérard de Cambrai : « Imposer le pardon des injures et défendre la vengeance, est chose impossible. S'il se commet un meurtre, il faut que le coupable donne une juste satisfaction; empêcher la partie lésée de poursuivre son droit, c'est irriter la passion de la vengeance, ce n'est pas la calmer. En décrétant une paix universelle, l'Église empiète sur l'autorité royale. Il appartient aux princes de porter les armes et de réprimer les séditions par la force; quant aux évêques, ils n'ont qu'une chose à faire, c'est de prier Dieu de donner la victoire aux rois qui combattent pour le salut du peuple. » L'évêque de Cambrai prédit que tous ceux qui juraient d'observer une paix impossible, deviendraient parjures. Sa prédiction s'accomplit; les hommes oublièrent bien vite, et les calamités qui les avaient frappés, et la grâce de Dieu qui y avait mis un terme; les grands recommencèrent leurs rapines, et avec un nouvel acharnement, comme s'ils voulaient regagner le temps perdu (2).

Pour briser la résistance que les seigneurs opposaient à l'établissement de la paix, l'Église inventa de nouvelles terreurs. L'excommunication, malgré les terribles anathèmes qui l'accompagnaient, faisait peu d'impression sur des hommes qui ne voyaient que le bien ou le mal présent. L'Église essaya de soulever les masses contre ceux qui méprisaient ses foudres. Odolric, abbé de saint Martial à Limoges, dit aux évêques réunis pour l'établissement de la paix : « Si les seigneurs du Limousin refusent d'exécuter vos décrets, que ferez-vous? » Les évêques lui ayant demandé son conseil, l'abbé reprit : « Jetez sur tout le Limousin une

(1) *Chronic. Cameracense.* (*Bouquet*, XI, 122.)
(2) *Gesta Episcop. Cameracens.*, III, 27 (*Pertz*, VII, 474). — *Glaber*, IV. 5.

excommunication générale. L'office divin se fera en secret dans les églises; vers l'heure de tierce, on sonnera les cloches, et tous, prosternés sur leur visage, prieront pour la paix; on dépouillera les autels comme le vendredi saint, et on couvrira les croix et les ornements. Personne ne se mariera, personne ne mangera de viande, on ne donnera la sépulture à personne. Tout cela sera observé, jusqu'à ce que les seigneurs obéissent au concile (1). » L'interdit, dans les mains de la papauté, força parfois des princes puissants à céder aux exigences de l'Église : c'était un appel à la conscience de tous les fidèles contre des rois qui, en bravant les défenses des papes, se mettaient en quelque sorte en dehors de la chrétienté. Mais en établissant la paix avec des menaces d'interdit, l'Église entrait en lutte avec les mœurs générales, elle demandait l'impossible. Pour abolir les guerres privées, il aurait fallu constituer une justice sociale; l'Église ne le pouvait pas plus que la royauté au onzième siècle; dès lors, les guerres privées étaient inévitables, car c'était le seul moyen d'obtenir justice.

N° 3. *La Trève de Dieu*

L'Église vit qu'elle avait dépassé le but; elle se contenta de diminuer les excès auxquels donnait lieu la justice individuelle : la *Trève de Dieu* prit la place de la *Paix* (2). Établie d'abord dans l'Aquitaine (3), elle se répandit rapidement dans toute la Gaule. Deux hommes prirent une part active dans l'établissement de la Trève de Dieu, Odilon, abbé de Cluny, et Richard, abbé de Verdun; leurs noms méritent de passer à la postérité, bien que leurs efforts n'aient pas été couronnés de succès : c'est le premier pas vers un régime où régneront l'ordre et la justice au lieu de la force et du brigandage. Les prélats des Gaules communiquèrent leur résolution au clergé d'Italie, en suppliant tous ceux qui craignaient Dieu

(1) *Concil. Lemovicense*, a. 1031. (*Mansi*, XIX, 541.)

(2) Les conciles eux-mêmes font cet aveu : *Concilium Coloniense*, a. 1083 (*Pertz*, Legg. II, 55) : « Cum pax ex integro desperaretur, hoc tandem remedium providimus, ut pacem quam peccatis nostris exigentibus continuare non potuimus, intermissis saltem diebus, aliquatenus recuperaremus... »

(3) *Glaber*, Histor. V, 1. — *Hugo Floriacensis*, Chronic. Verdun., a. 1041 (*Bouquet*, XI, 145). — *Histoire de Languedoc*, T. II, pag. 607, note 31.



et qui croyaient à la rédemption du Christ, d'observer la paix sur la terre, pour mériter de jouir un jour de la paix éternelle (1). La Trève, sanctionnée par un grand nombre de conciles, fut adoptée dans toute la chrétienté.

La Trève de Dieu était une suspension des guerres privées pendant certains jours. Du mercredi soir au lundi matin personne ne devait rien prendre par force, ni tirer vengeance d'aucune injure; c'étaient les jours sanctifiés par la cène de Jésus-Christ, par sa passion, sa sépulture et sa résurrection; on y ajouta les jours des grandes solennités religieuses, l'Avent, le Carême et les fêtes des patrons de chaque ville (2). Là ne se bornaient pas les bienfaits de la *Trève*. Il y avait des personnes et des choses qui jouissaient d'une paix permanente : les laboureurs, les marchands, les clercs et les femmes étaient à l'abri des violences, ainsi que les temples et les cimetières, les instruments de labour, le bétail, les plantations les plus précieuses (3).

Un écrivain peu favorable à l'Église dit que l'institution de la *Trève* est la plus glorieuse entreprise du clergé; d'après *Sismondi*, elle contribua à adoucir les mœurs, à développer le sentiment de l'humanité et elle donna aux peuples autant de bonheur et de paix que l'état de la société en comportait (4). Nous ajouterons quelques restrictions à cet éloge, non pour amoindrir la gloire de l'Église, mais pour montrer combien le progrès s'accomplit lentement. Aucune étude n'est plus propre à nous guérir de l'impatience maladive qui nous agite que celle de l'histoire. Le mal social nous blesse et nous voudrions qu'il disparût subitement : c'est demander l'impossible. Voyez l'Église au moyen âge; elle avait une puissance morale qu'aucun pouvoir civil n'aura jamais, et cependant elle a dû composer avec la barbarie. Les conciles commencent par établir la *paix*. Puis, forcés de renoncer à leur

(1) Voy. la lettre des évêques dans *Bouquet*, XI, 516.

(2) *Concile de Tulujes* dans le Roussillon, 1041. (*Bouquet*, XI, 510.)

(3) Ces dispositions se retrouvent dans la plupart des conciles avec des modifications selon les besoins des localités. Dans le midi des Gaules, par exemple, les conciles mettaient sous la protection spéciale de Dieu l'*olivier*, qui fut le gage de la paix dans le déluge et qui sert à préparer le saint chrême et à éclairer les autels. (*Concil. Narbonense*, 1051, dans *Bouquet*, XI, 515.) — Comparez le *Concile de Clermont*, 1095, cap. II, *Mansi*, XX, 816; le *Concile de Rouen*, 1096 cap. II, *Mansi*, XX, 923, etc.

(4) *Sismondi*, Histoire des Français, T. IV, pag. 248.

utopie de l'âge d'or, ils se contentent de la *Trève*. Mais d'abord la *Trève* ne concerne pas les guerres publiques (1), elle n'a qu'un objet, c'est de diminuer les calamités des guerres privées. Ensuite elle n'abolit pas le droit sauvage de la justice individuelle, elle le légitime, au contraire; en défendant les hostilités pendant certains jours, les conciles les autorisent expressément dans les jours non consacrés (2). Tout ce que l'Église ambitionne, c'est de limiter ce droit; pendant quelques jours de la semaine, il n'y aura pas de sang versé, et les personnes paisibles par leur caractère ou leurs occupations seront toujours à l'abri des hostilités. Eh bien, ce modeste vœu resta encore un pieux désir. L'Église fut obligée de diminuer ses exigences. Des conciles (3) réduisirent la durée de la trève au dimanche et aux nuits qui le précèdent et le suivent. Malgré sa modération, l'Église échoua contre la force des choses. Pour maintenir la *Trève*, il eût fallu une autorité capable de dompter les résistances individuelles; mais si cette autorité avait existé, elle aurait fait mieux qu'établir une trève, elle aurait fondé le règne du droit.

L'Église multiplia les sanctions de la *Trève*. Elle invoqua l'autorité divine : la *Trève*, disent les conciles, n'est pas une institution humaine, elle vient de Dieu (4). Ceux qui la violent sont frappés d'excommunication, d'anathème, d'interdit; ceux qui communiquent avec eux, encourent les mêmes malédictions (5). Les excommuniés sont mis hors la loi, chacun peut les tuer impunément (6). Les évêques, les princes, les barons doivent veiller à ce que les coupables soient punis; s'ils négligent de remplir ce devoir, l'interdit sera jeté sur leurs terres (7). Le pouvoir civil prêta son appui à l'Église; la confiscation, l'exil, les peines temporelles, la

(1) *Concile de Cologne* de 1083 (*Pertz*, Legg. II, 57) : « Excipitur ab hac pacis constitutione si dominus rex publice expeditionem fieri jusserit, propter appetendos regni inimicos. »

(2) *Concil. Claromont.*, 1095, cap. I (*Mansi*, XX, 816) : « Tribus autem diebus, scilicet secunda, tertia et quarta, ab aliquo alicui ilata (injuria) non reputabitur pacis fractio. »

(3) *Concil. Helenense*, 1047 (*Bouquet*, XI, 514) : « Ab hora sabbati nona, usque in die lunæ horâ prima. »

(4) *Concile de Cologne* de 1083 (*Pertz*, II, 57) : « Omnes fideles meminisse oportet, non homini sed solo Deo hanc pacem promissam. »

(5) *Concil. Rotomag.*, 1096, cap. IV. (*Mansi*, XX, 924.)

(6) C'est aux violateurs de la paix publique excommuniés par l'Église que le savant archevêque *de Marca* limite le terrible décret d'Urbain II contre les excommuniés. (*Mansi*, XX, 887.)

(7) Lettres du légat *Guillaume*, dans *Mansi*, XX, 888.

mort furent prononcés contre les violateurs de la *Trève* (1). On promit des indulgences à ceux qui prendraient les armes contre les coupables; les synodes donnèrent l'assurance de la vie éternelle aux combattants qui périraient dans cette sainte cause (2). On essaya d'agir sur les générations naissantes; on imagina d'imposer aux enfants, dès l'âge de sept ans, un serment solennel qui les engageait à l'observation de la paix, sous la sanction terrible des peines éternelles (3). Vains efforts! Les conciles eux-mêmes se plaignent de leur impuissance (4), et les faits ne la prouvent que trop. Au onzième siècle, l'Église s'occupa sans relâche de l'établissement de la *Trève*. Qu'on ouvre les chroniques du douzième, on verra comment elle était observée; les barons ajoutèrent un crime de plus à leurs brigandages, la violation du serment qu'ils avaient prêté de garder la paix : « Les évêques dit *Orderic Vital*, portèrent des règlements très utiles, mais ils restèrent sans exécution, par l'opposition des grands (5). » « Ni la paix de Dieu, ajoute l'*abbé d'Ursperg*, ni les autres conventions ne furent observées, bien qu'elles fussent confirmées par des serments. » D'après un historien de Philippe Auguste, les rapines étaient un fait général, en sorte qu'il n'y avait pour ainsi dire pas un homme qui ne fût parjure (6).

Anathèmes de l'Église, peines civiles, serments, toutes les garanties possibles étaient inefficaces, parce que l'état social reposait sur la guerre. La guerre était un besoin, une passion; écoutons un chant du troubadour guerrier, *Bertrand de Born*, il nous dira quel cas les barons faisaient des défenses de l'Église : « La paix ne me convient pas, la guerre seule me plaît. Je n'ai égard ni aux lundis, ni aux mardis. Les semaines, les mois, les années, tout

(1) Heinrici IV Imperatoris Constitutio Pacis Dei, 1085. (*Pertz*, Legg. II, 56, 58.)

(2) « Si in vera pœnitentia in hoc Dei servitio decesserint, auctoritate Dei et domini Papæ et Ecclesiæ universalis, omnium peccatorum suorum indulgentiam et fructum mercedis æternæ se non dubitent habituros. » *Guilielmi* legati apostolici litteræ. (*Mansi*, XX, 888.)

(3) *Ibid.* — Le concile de Rouen de 1095 prescrit le serment à partir de l'âge de douze ans (can. 3. *Mansi*, XX, 923.)

(4) *Concil. Narbonense*, 1044, cap. II : « Iterum madamus atque confirmamus ipsam Tregam Dei quæ a nobis dudum constituta fuerat, et nunc a pravis hominibus disrupta esse videtur, ut firmiter deinceps ab omnibus teneatur. » (*Bouquet*, XI, 515.)

(5) *Order. Vidal.*, Histor. Eccles., IX, pag. 722. (Éd. Duchesne.)

(6) Voyez les témoignages dans *Datt*, de pace publica, I, 2, 34-37.

m'est égal. En tout temps je veux perdre quiconque me nuit (1). » La *Trève de Dieu* resta une utopie, comme la *Paix de Dieu*. Il n'y avait qu'un remède efficace au mal, une justice sociale remplaçant la justice individuelle; mais la justice sociale suppose un État fortement constitué, or au moyen âge l'État n'existait pas, il ne s'est développé que dans la lutte contre la féodalité. Les villes, siége des arts pacifiques, commencèrent la réaction contre la guerre permanente qui menaçait à chaque instant leur commerce et leur industrie. Dès les premières années du onzième siècle, on voit des villes promettre l'observation d'une paix entière, en renonçant à se faire justice par le pillage, pour plaider leur cause juridiquement contre le comte et l'évêque (2). La *paix* fut un objet principal des chartes accordées aux communes ou conquises par elles (3). Plus tard la paix des communes devint la paix générale, c'est à dire le règne de la justice et du droit. La religion a eu une grande part dans ce mouvement. N'est-ce pas elle qui la première prononça le nom de paix au milieu du déchaînement de la violence? n'est-ce pas elle qui, dans un âge ou régnait le droit du plus fort, ouvrit un asile dans ses tribunaux à la justice et au droit ?

SECTION III. — LA CHEVALERIE

—

§ 1. Appréciation de la chevalerie

La féodalité est le règne des forces individuelles. La justice sociale est trop faible pour contenir des hommes dont l'esprit d'indépendance se révolte contre toute autorité; chacun se fait justice à soi-même. De là les abus de la force, les excès, les brigandages. La religion intervient pour imposer l'ordre et la paix, elle échoue; à peine parvient-elle à suspendre pendant quelques

(1) *Villemain*, Littérature française au moyen âge, III[e] leçon.

(2) Convention des bourgeois d'Amiens et de Corbie, que *Sismondi* fixe à l'année 1021. (Histoire des Français, T. IV, pag. 174.)

(3) Beaucoup de chartes s'appellent *Etablissements de paix*. (*Thierry*, Considérations sur l'histoire de France, chap. IV et V.)

jours l'effusion du sang, le pillage et la dévastation. Un mal, né des vices de l'état social, ne peut trouver de remède que dans la société même. Il est impossible que le droit du plus fort règne longtemps d'une manière absolue : ce serait la dissolution et la mort. Il y a dans les hommes réunis, comme dans les individus, un instinct de conservation qui les pousse à réagir contre les causes de destruction : c'est ce qui arriva à la féodalité. Du sein de la barbarie surgit une institution qui eut pour idéal, non de détruire la puissance de l'individu, mais de la régler et de l'humaniser : c'est la chevalerie.

Il est difficile d'apprécier le rôle que la chevalerie a joué dans l'histoire; la poésie s'en est emparée de bonne heure, et l'œuvre de l'imagination a jeté de si fortes racines dans les esprits, que longtemps on l'a confondue avec la réalité. Il en résulte un double écueil pour les historiens. Les uns, acceptant les traditions poétiques du moyen âge, célèbrent la chevalerie comme un idéal de loyauté, de générosité, de galanterie ; ils opposent avec dédain nos mœurs prosaïques, notre esprit de calcul, notre corruption aux mœurs chevaleresques. C'est la voix de ceux qui regrettent le passé et qui maudissent la civilisation moderne. Que répondent les hommes de l'avenir? « La chevalerie n'a jamais eu d'existence réelle. S'il y avait quelque chose de vrai dans l'âge chevaleresque, il faudrait dire que l'humanité est profondément dégénérée, cela est impossible, puisque le progrès est sa loi. La chevalerie, en tant que type de perfection, est du domaine de la poésie; l'histoire ne la connaît pas (1). »

Nous avons dit bien des fois que le moyen âge n'est pas notre idéal. Nous croyons à la loi du progrès; notre travail n'a d'autre but que de suivre le développement progressif de l'humanité. Mais pour que cette doctrine soit acceptée par la conscience générale, il faut qu'elle repose sur les faits, il ne faut pas qu'elle plie les faits à ses conceptions. Repousser systématiquement tout ce qui dans l'histoire semble contrarier le dogme de la perfectibilité humaine, ce serait faire l'aveu tacite que cette croyance est fausse. Non, elle est l'expression de la vérité, mais parfois la vérité nous échappe; les faits semblent attester un mouvement de recul. Est-ce

(1) *Encyclopédie nouvelle*, au mot *Chevalerie*. — *Sismondi*, Histoire des Français, Préface.

une raison pour désespérer et crier à la fatalité, ou à je ne sais quelle loi aveugle qui condamne les hommes à tourner éternellement dans le même cercle d'erreurs et de fautes? Ce qui nous trompe, c'est l'impression du moment. Il y a des époques de réaction et d'affaissement, pendant lesquelles l'humanité présente un triste spectacle; les plus confiants, les plus fermes se surprennent à regretter un passé que le dégoût du présent embellit. Mais les nuages qui obscurcissent le soleil passent, et il se trouve que l'astre radieux n'a pas discontinué de marcher, et qu'il a accompli sa course au milieu des vapeurs qui le voilaient à nos regards. Il en est ainsi de la marche du genre humain; il avance toujours, bien que parfois il semble s'arrêter ou rétrograder. Pour juger le passé, il ne faut pas l'étudier avec la préoccupation ou avec le dégoût du présent. Comparons le moyen âge à l'antiquité; le progrès éclatera, malgré l'apparente barbarie de la féodalité. Que si nous pénétrons ensuite dans l'intimité des temps féodaux, nous nous apercevrons que ce n'est pas là qu'il faut chercher l'idéal; nous nous convaincrons que, malgré la sécheresse de nos mœurs, malgré tout ce que notre état social a d'imparfait, nous pouvons nous glorifier de notre civilisation, même en face de la chevalerie.

§ 2. La chevalerie et l'âge héroïque

La chevalerie est l'âge héroïque des temps modernes. Les héros des temps anciens civilisaient la terre, en domptant les monstres et en renversant les tyrans; les chevaliers défendaient les faibles, ils humanisaient les combats par la loyauté et la courtoisie. Il y a dans les souvenirs des siècles héroïques, comme dans ceux du moyen âge, un élément dont la poésie s'est emparée. L'idéal poétique donne la mesure d'une civilisation aussi bien que la réalité; à ce point de vue, l'on peut comparer la chevalerie féodale et l'héroïsme antique. Ce qui domine chez les héros de la Grèce, c'est le courage physique; la lutte était une lutte matérielle contre la nature, elle exigeait des hommes de force. C'est ce qui fait la grandeur des héros d'Homère, mais c'est aussi la source de leurs défauts : il n'y a aucun principe moral dans leur courage. Celui qui lutte avec la nature n'éprouve aucune honte d'être vaincu. Les

héros d'Homère ne se font pas faute de fuir devant un ennemi plus fort; les Ajax fuient devant Hector, Hector fuit devant Achille. Le sentiment de l'honneur leur manque : de là ces grossières injures que les princes du peuple s'adressent dans l'épopée homérique. L'humanité et la loyauté leur sont également inconnues; il suffit pour s'en convaincre de suivre un instant les héros de l'Iliade dans les exploits chantés par l'immortel poète.

Diomède et Ulysse s'avancent à travers les ténèbres de la nuit pour pénétrer dans le camp des Troyens. Ils rencontrent un guerrier ennemi; le fils de Tydée l'arrête et le menace de la mort. Dolon, tremblant, implore la vie, en promettant une riche rançon aux héros grecs. Ulysse le rassure : « qu'il éloigne, dit-il, de son esprit la pensée du trépas, qu'il raconte avec franchise ce qui se passe chez les Troyens. » Le malheureux Dolon leur découvre tous les secrets des défenseurs de Troie, comptant se racheter de la mort à ce prix. Que font nos deux héros? Diomède frappe le Troyen, au moment où celui-ci allait lui adresser une dernière supplication; Ulysse dépouille le vaincu et consacre ses armes à Minerve (1). Que faut-il admirer le plus dans cet épisode, la perfidie et la cruauté, ou l'invocation sacrilége de la divinité pour consacrer une action criminelle?

Hector succombe sous les coups de l'invincible Achille; il conjure le vainqueur de rendre son corps à son père, afin que les Troyens lui rendent les derniers honneurs. La réponse d'Achille est digne d'un sauvage : « Misérable, cesse de me supplier. Que n'ai-je la force et le courage de dévorer moi-même ta chair palpitante pour tous les maux que tu m'as faits! Non, jamais personne n'éloignera de ta tête les chiens cruels; non, dussent les tiens m'apporter dix et vingt fois le prix de ta rançon, et me promettre de nouvelles richesses, dût Priam te racheter au poids de l'or, non, ta mère ne pleurera pas sur le lit funèbre celui qu'elle a enfanté ; les chiens et les vautours te dévoreront tout entier (2). »

Des hommes qui n'estiment que la force physique, des hommes qui insultent aux vaincus, doivent dédaigner les faibles. Les fem-

(1) *Iliade*. X. Traduction de *Dugas Montbel*.
(2) *Ibidem*. XXII, 344, ss.



mes sont esclaves; Jupiter maltraite Junon, il la menace de l'accabler de coups : « Ne te souvient-il plus, dit-il, du jour où je te suspendis dans les airs avec deux enclumes à tes pieds, et les mains liées par une chaîne d'or (1)? » Avouons-le, les femmes ne sont qu'un instrument de plaisir : Agamemnon déclare brutalement qu'il aime autant Briséis que son épouse. Il faut ajouter que les sentiments des femmes sont à la hauteur de leur condition. Hélène, enlevée à raison de sa beauté, ne sait elle-même si elle préfère Ménélas ou Pâris. Andromaque subit successivement le joug et l'hymen de plusieurs vainqueurs.

Voilà l'héroïsme antique. Les chevaliers sont aussi des hommes de force; le fer qui les couvre est l'image de leur existence. Mais un élément moral vient transformer et ennoblir le courage physique; c'est un sentiment inconnu des anciens, le point d'honneur. Ouvrons la *Chanson de Roland* du trouvère *Turold* (2). Charlemagne, trahi par le perfide Ganelon, quitte l'Espagne, en remettant le commandement de son arrière-garde à Roland. Dès que l'empereur a passé les Pyrénées, les Arabes rassemblent leurs forces pour accabler les vingt mille Français laissés à Roncevaux. Le bruit de ces préparatifs pénètre jusque dans le camp des chrétiens. Olivier, le compagnon de Roland, s'en inquiète : « J'ai vu les païens, dit-il; jamais homme sur terre n'en vit davantage... Vous aurez une bataille comme onc il n'en fut. Seigneurs barons, en Dieu prenez courage. » Les Français dirent : « Malheur à qui s'enfuit! Pour mourir, il ne vous en manquera pas un seul. » — « Les païens sont en grand nombre, dit Olivier, et il me semble qu'il y a bien peu de nos Français. Compagnon Roland, sonnez de votre cor; Charles l'entendra et reviendra avec son armée. » Roland répond : « Je ferais l'action d'un lâche et dans la douce France je perdrais toute ma gloire. Bientôt je frapperai de grands coups avec Durandal. Mal avisés sont ces félons païens, car je vous assure qu'ils sont tous destinés à mourir. » — « Compagnon Roland, sonnez donc de votre Olifant, répète Olivier; Charlemagne l'entendra et viendra à notre secours et à celui de toute sa noblesse. » — « Grand Dieu, dit Roland, est-ce que la douce France est déjà

(1) *Iliade*. XV, 16, s.
(2) Nous citons la traduction de *Delécluze*, dans son ouvrage sur la *Chevalerie*, T. II.

près d'être humiliée? Avant, je ferai bon usage de Durandal, ma bonne épée. » — « Compagnon Roland, sonnez donc de votre Olifant, dit encore Olivier, Charles l'entendra et je vous assure que tous les Français rebrousseront chemin. » — « Pour Dieu, répond Roland, il ne me convient pas qu'il soit dit par homme vivant, que pour des païens j'aie fait sonner mon cor! C'est un reproche qu'on ne pourra pas faire à mes descendants. Quand je serai à la grande bataille, je frapperai dix-sept cents coups, et l'acier de Durandal, vous le verrez, sera tout sanglant. Les Français sont braves et ils se comporteront en bons vassaux. » — Olivier dit : « Je ne saurais être blâmé. J'ai vu les Sarrasins; les montagnes, les vallées, les plaines et les landes en sont couvertes; leur armée est innombrable, et nous n'avons que peu de monde. » — « Mon ardeur en est d'autant plus grande, répond Roland. Il ne plaît ni à Dieu ni à ses anges que pour moi la France perde sa valeur! *Mieux vaut mourir, que la honte me venge!* »

Mieux vaut mourir, que la honte me venge. C'est la devise de la chevalerie, c'est la règle des Templiers : ils doivent toujours accepter le combat, fût-ce d'un contre trois, ne jamais demander quartier, ne point donner de rançon, pas un pan de mur, pas un pouce de terre. Nous sommes dans un nouvel ordre d'idées et de sentiments. Ulysse n'eût pas été un héros au moyen âge. Le chevalier dédaigne la ruse, il a pour loi cette admirable maxime du courage moral : « Fais ce que dois, advienne que pourra (1); » la loyauté est son premier devoir (2). Achille insultant les vaincus serait répudié par la chevalerie; pour elle les faibles ne sont plus un objet de mépris, mais de protection (3). Le culte de la femme

(1) L'*Ordène de Chevalerie*, v. 474, dans *Méon*, Fabliaux, T. I, pag. 77.
(2) *Ibidem*, v. 270-273.

« Qu'il ne soit à faux jugement
« N'en (ni en) lieu où il ait traïson,
« Mais tôt s'en parte à habandon (sans délai)
« Si le mal ne peut détorner. »

(3) « Dame ne doit ne demoiselle
« Por nule rien fourconsillier (refuser le conseil et l'aide)
« Mais s'elles ont de lui mestier (besoin)
« Aidier leur doit à son pooir (pouvoir).
« Se il veut los (louange) et prix avoir,
« Car femmes doit l'en honorer,
« Et por lor droit grands fez porter (essuyer de grands travaux). »

donne à la faiblesse l'empire sur la force. Tout ce que fait un chevalier pour sa dame est devoir, obligation, justice : tout ce que fait une dame pour son chevalier est grâce, faveur, condescendance (1). Du respect pour la faiblesse naît l'humanité, vertu inconnue aux héros d'Homère : la victoire éteint la haine, le vainqueur honore le vaincu. Édouard III, le héros anglais, est un être idéal, si on le compare à Achille. Il faut lire dans *Froissart* les rudes coups qui se donnèrent entre le roi d'Angleterre et un chevalier français ; deux fois le roi fut abattu, deux fois il se releva et il força enfin son redoutable adversaire à se rendre. Quand, après le combat, Édouard fit le tour de ses prisonniers, il dit à Messire Eustache de Ribaumont : « Vous êtes le chevalier au monde que je visse oncques plus vaillamment assaillir ses ennemis, ni ne me trouvai oncques en bataille où je visse qui me donnât affaire corps à corps que vous avez aujourd'hui fait : je vous en donne le prix sur tous les chevaliers de ma cour par droite sentence. » Adonc prit le roi son chapelet (2) qui était sur son chef (qui était bon et riche) et le mit sur le chef de monseigneur Eustache, et dit : « Je vous donne ce chapelet pour le mieux combattant de la journée de ceux du dedans et du dehors, et vous prie que vous le portez cette année pour l'amour de moi. Je vous quitte votre prison, et vous pouvez en partir demain, s'il vous plaît (3). »

§ 3. Éléments de la chevalerie. — Mœurs germaniques et christianisme

On a cru que la chevalerie avait ses origines dans l'Orient, dans l'Arabie et la Perse (4). Il est vrai que chez les Arabes et les Persans on trouve quelques traits qui rappellent nos temps chevaleresques, des tournois, des combats singuliers, des femmes guer-

(1) *Fauriel*, de la Chevalerie, dans son histoire de la poésie provençale. T. I, pag. 513.
(2) Petit chapeau.
(3) *Froissart*, Chroniq., a. 1347, 1re partie, chap. ccxxxix.
(4) *Chateaubriand*, Études historiques. « La chevalerie est née du mélange des nations arabes et des peuples septentrionaux... Le caractère de la chevalerie se forma parmi nous de la nature sentimentale et fidèle du Teuton, et de la nature galante et merveilleuse du Maure... Elle garda l'empreinte des deux climats qui la virent éclore ; elle eut le vague et la rêverie du ciel noyé des Scandinaves, l'éclat et l'ardeur du ciel pur de l'Arabie. »



rières (1); mais on chercherait vainement chez eux ce qui caractérise la chevalerie et la civilisation européenne, le point d'honneur et le culte de la femme. Ces sentiments sont en germe dans les mœurs germaniques. L'esprit chevaleresque n'est que l'exaltation de l'esprit d'individualité qui constitue l'essence du Germain. De là une confiance excessive dans ses forces, un indomptable orgueil : c'est le mauvais côté des hommes du Nord et des chevaliers; mais il s'y mêle aussi le mépris de la ruse et de la mauvaise foi, des instincts de grandeur et de noblesse. C'est un mélange de délicatesse, d'honneur et de barbarie. Un Germain se tuait quand il avait perdu son bouclier; il préférait, comme le chevalier, la mort au déshonneur. Quand les pirates scandinaves, rencontraient un ennemi inférieur en forces, ils renonçaient à leur avantage, et ne voulaient combattre qu'à nombre égal de vaisseaux. Tacite loue la bonne foi des Germains; dans les jeux passionnés auxquels ils aimaient à se livrer, ils restaient fidèles à leur parole jusqu'à se faire esclaves volontaires du vainqueur. N'est-ce pas déjà le point d'honneur de la chevalerie?

On sait le respect presque superstitieux que les Germains avaient pour la femme. Les héroïnes du Nord ne se laissaient pas transmettre d'un vainqueur à l'autre comme un meuble du butin. Brunehilde lutte avec un roi qu'on lui a donné pour époux et qu'elle juge indigne de son amour, elle le dompte et l'enchaîne; puis elle se brûle sur le corps de Sigurd qu'elle a aimé avec passion et pureté. Lorsque les Romains refusent le sacerdoce aux femmes cimbres, elles se tuent. Les guerriers du Nord ne traitent pas les femmes comme des esclaves; leur amour est respectueux. Siegfried, le héros des Nibelungen, quitte son royaume pour venir demander la main de Chriemhild, sœur du roi Gunther; il n'ose s'en croire digne qu'après deux mois de hauts faits et de services rendus à son frère; pendant deux mois ses exploits seuls parlent de son affection (2). Ces sentiments ne sont que l'expression poétique de

(1) *Delécluze* (de la Chevalerie, T. I, pag. 146, 156) a développé ce sujet. *Fauriel* dit qu'il n'y a pas lieu de douter que la chevalerie religieuse des Arabes n'ait fourni l'idée et le modèle de celle des chrétiens. (Histoire de la poésie provençale, T. III, chap. XLI.)

(2) Les mêmes sentiments se retrouvent dans les *sagas*, légendes populaires du Nord. Le roi Harold était épris de Gida, fille d'un obscur seigneur; il lui offre sa main, la jeune fille refuse la couronne jusqu'à ce que Harold ait soumis la Norwége. — Le roi Regner aborde à une île avec sa flotte; il trouve sur la côte une jeune fille qui faisait paître des chèvres. Elle lui parut si belle que



la réalité. La femme jouit dans les lois barbares d'une protection plus grande que l'homme ; la moindre atteinte à sa personne est sévèrement punie : couper la chevelure d'une jeune fille, presser la main ou le doigt d'une femme de condition libre, sont des crimes.

Cependant il y a un élément dans la chevalerie qui ne s'explique pas par les mœurs des Germains : c'est le côté moral, humain de l'institution. La mission du chevalier est de faire justice et de défendre la sainte Église (1). Cette idée ne pouvait venir des guerriers de la Germanie, c'est une inspiration religieuse. Nous ne dirons pas avec *Fauriel* que la chevalerie fut, à son origine et sous sa forme la plus ancienne, une tentative du clergé « de transformer la force brutale de la féodalité en une force disciplinée pour le maintien de l'Église et de la société (2) ; » nous croyons que l'institution, essentiellement guerrière, a ses racines dans les mœurs germaniques. Il y a de cela une preuve qui nous paraît décisive : les formes de l'*adoubement*, dans les plus anciens poèmes de chevalerie, les *Chansons de Geste*, ne présentent aucune pensée religieuse ; la seule vertu que l'on recommande au futur chevalier, c'est le courage. Charlemagne, en armant son fils chevalier, lui dit :

« Chevaliers soies, dist li pères, biaus fix
Et corageus envers tes anemis (3). »

Mais l'Église était appelée à transformer les mœurs des Germains, à les humaniser ; elle s'empara de la chevalerie pour lui inspirer les vertus chrétiennes, et pour en faire un appui de la religion, de l'ordre et de la justice. L'influence du christianisme sur la chevalerie ne saurait être niée ; elle éclate dans le cérémonial qui accompagne la réception du chevalier. Chez les anciens Germains, le jeune guerrier recevait ses premières armes dans l'assemblée

le roi voulut l'entraîner à sa cour. La gardeuse de troupeaux lui répond : « Allez achever la conquête de votre royaume ; alors je consentirai à vous suivre à la cour, mais comme épouse. » (*Mallet,* Histoire du Danemark, T. II, poésies populaires.)

(1) *Ordène de Chevalerie,* v. 439, ss.

(2) *Fauriel,* Histoire de la poésie provençale. T. I, pag. 482.

(3) *Ogier de Danemarche,* T. II, pag. 296, v. 7315. — *Widukind de Saxe,* T. I, pag. 137-139.

de la tribu; au onzième siècle, il les recevait dans l'église. Arrêtons-nous aux solennités qu'on y observe, elles nous donneront une idée des tendances morales de la chevalerie.

L'*Ordène de chevalerie*, poème du treizième siècle (1), représente un chevalier français, prisonnier de Saladin, qui explique à son vainqueur les règles de la chevalerie. Hugues de Tabarie commence par résister au désir du roi sarrasin, le saint ordre de chevalerie ne pouvant être conféré à un infidèle; mais le sultan insiste, et le captif est obligé d'obéir aux instances de son maître. Il lui fait d'abord laver le visage, raser la barbe, couper les cheveux; puis il ordonne que l'on prépare un bain. Interrogé par Saladin, Hugues lui explique le sens de ces préliminaires. C'est un symbole du baptême. L'enfant, conçu dans le péché, sort des fonts pur de toute souillure innée; de même le chevalier doit sortir du bain

. . . . . sans nule vilonie
Et être plein de courtoisie,
Baigner devez en honesté
En courtoisie et en honté.

Hugues fait ensuite coucher Saladin sur un lit, emblème du paradis où Dieu place ceux qui l'ont mérité par leurs actions chevaleresques. La tunique blanche que le soudan revêt lui donne à entendre que le chevalier doit tenir son corps pur et net, s'il veut parvenir à Dieu; la robe écarlate qu'il met par dessus, lui rappellera qu'un chevalier doit toujours être prêt à répandre son sang pour

Dieu servir et honorer
Et pour sainte Église défendre.

Hugues fait chausser à Saladin des bottes noires, pour qu'il ait toujours en mémoire la mort de la terre d'où il est venu et où il retournera; ces pensées le préserveront de l'orgueil,

Car orgueil ne doit pas régner
En chevalerie ni demeurer.
A simplèche doit adès (toujours) tendre.

(1) *Méon.*, Fabliaux, T. I.

Ici nous quitterons un instant le bon chevalier Hugues; les cérémonies qui vont suivre ne pouvaient guère s'accomplir en pays sarrasin. Le futur chevalier, ainsi purifié et vêtu, devait observer un jeûne rigoureux pendant vingt-quatre heures; le soir venu, il entrait à l'église et y passait la nuit en prières, quelquefois avec un prêtre et des parrains qui priaient avec lui. Le lendemain, après avoir confessé ses péchés et reçu la communion, il assistait à une messe du Saint-Esprit et à un sermon sur les devoirs du chevalier et de la vie nouvelle où il allait entrer. Puis il s'avançait vers l'autel et y déposait son épée; le prêtre la bénissait, en marquant par là qu'il devait s'en servir pour la cause de Dieu, des faibles et des opprimés. Après cela le jeune guerrier allait s'agenouiller devant le seigneur qui devait l'armer chevalier. « A quel dessein, lui demandait le seigneur, désires-tu entrer dans l'ordre? Si c'est pour être riche, pour être honoré, pour acquérir de la gloire, tu en es indigne. » Le futur chevalier promettait sous serment de se bien acquitter de ses devoirs. Alors on lui mettait les éperons, la cotte de mailles, la cuirasse, les brassarts et les gantelets; enfin on lui ceignait l'épée. « Tout cela a sa signifiance, dit Hugues de Tabarie. Les éperons avec lesquels le chevalier fera obéir son cheval à toutes ses volontés, c'est la figure des élans intérieurs de l'âme qui l'exciteront à aimer Dieu profondément et à défendre sa loi avec courage. L'épée est à deux tranchants, afin que le chevalier puisse se défendre contre plus riche et plus puissant que lui, et de l'autre côté soutenir le faible et l'opprimé. » Lorsque le jeune homme était armé, le seigneur lui donnait l'accolade, c'est à dire trois coups du plat de son épée sur l'épaule ou sur la nuque, quelquefois un coup du paume de la main sur la joue, en disant : « Au nom de Dieu, de saint Michel et de saint Georges, je te fais chevalier. »

La *Grande Chronique de Flandre*, en rapportant le cérémonial qui fut observé pour armer chevalier Guillaume, comte de Hollande, élu roi des Romains, nous fait connaître le sens de la *colée* ou du soufflet. Le cardinal qui arma le futur empereur lui dit : « Souviens-toi que le Sauveur du monde reçut un soufflet et qu'on se moqua de lui en présence du pontife Anne, qu'il fut fouetté et couronné d'épines, dans le prétoire de Pilate... Je t'exhorte à penser souvent à tous ces opprobres, à porter cou-

rageusement la croix de Jésus-Christ, et à venger la mort du Sauveur (1). »

L'Église voulait faire de la chevalerie une espèce d'ordre religieux (2). Il faut lire dans le *Pontifical romain* les prières qui accompagnaient l'*ordination* du chevalier. Nous rapporterons l'oraison qui suit la bénédiction de l'épée; elle marque bien l'influence de la religion sur la chevalerie, et le rôle qu'elle lui assignait: « Seigneur, père tout puissant et éternel, qui par votre sage disposition avez permis aux hommes l'usage du glaive pour réprimer la malice des méchants et pour défendre la justice, et avez voulu qu'on établît un ordre militaire pour la protection de votre peuple, nous supplions votre clémence, que vous donniez à votre serviteur qui embrasse aujourd'hui l'état de chevalier, les forces et le courage pour défendre la foi et la justice, et que vous lui donniez un accroissement de foi, d'espérance et de charité. Donnez-lui aussi, Seigneur, votre crainte et votre amour, l'humilité, l'obéissance et une patience véritable. Réglez-le si bien en toute sa conduite, que jamais il ne se serve injustement de cette épée, ni d'aucune autre pour nuire à personne, mais qu'il s'en serve toujours pour l'équité et la justice. Et que comme il passe aujourd'hui de l'état d'écuyer à celui de chevalier, de même il quitte le vieil homme avec toutes ses habitudes pour se revêtir du nouveau; qu'il vous craigne et qu'il vous honore; qu'il n'ait plus commerce avec les méchants; qu'il exerce la charité envers le prochain; qu'il obéisse en tout à son supérieur et qu'il s'acquitte en toutes choses exactement de son devoir (3). »

La société était en proie au brigandage, parce que l'esprit d'individualité de la race germanique refusait de plier sous des lois sociales. Pour établir l'ordre et la justice, il fallait humaniser le courage féroce des Barbares, il fallait leur montrer pour but de l'activité guerrière, au lieu du pillage et de la destruction, la dé-

(1) *Grande Chronique de Flandre*, a. 1247. — Comparez sur le céremonial : *Ducange*, v° *Miles*; — *Menestrier*, Histoire de l'ancienne chevalerie, chap. IX, dans *Leber*, Collection de dissertations sur l'histoire de France, T. XII; — *Guizot*, 36ᵉ leçon.

(2) *Helinand*, moine de Froidmond au XIIIᵉ siècle, après avoir dit que les chevaliers se dévouent au service de l'Église, ajoute que leurs devoirs ne diffèrent pas beaucoup de ceux des religieux. (*Tissier*, Bibliotheca patrum cisterciensium, T. VII, pag. 292.). — Comparez *Sainte Palaye*, Mémoires sur la chevalerie, T. I, pag. 70 et 119.

(3) *Menestrier*, de la Chevalerie, pag. 220.



fense de la religion, le maintien de la justice, et la protection des faibles et des opprimés. Tel fut le but idéal que l'Église donna à la chevalerie. Voilà pourquoi elle adressa ses prières à Dieu pour qu'il inspirât l'humilité à ces hommes d'un excessif orgueil : la personnalité qui dominait chez eux devait faire place à l'abnégation et au dévoûment désintéressé. Rien de plus beau que les conseils d'humilité chrétienne que les romans de chevalerie mettent dans la bouche des chevaliers. Écoutons le roi Perceforest : « Si me souvient d'une parole qu'un hermite me dit une fois pour me châtier; car il me dit que si j'avais autant de possessions comme avait le roi Alexandre, et de sens comme avait le roi Salomon, et de chevalerie (bravoure) comme eut le preux Hector de Troye, seul orgueil, s'il régnait en moi, détruirait tout. (1). » L'auteur du *Jouvencel* trace ainsi l'idéal du chevalier : « Il conduisait tout sous la main de Dieu et en son nom pour s'employer en faits notables, sans vanter ou haut louer soi-même, car louange est réputée blâme en la bouche de celui qui se loue; mais elle exhausse celui qui ne se attribue point de louange, mais à Dieu. Si l'écuyer a vaine gloire de ce qu'il a fait, il n'est pas digne d'être chevalier, car vaine gloire est un vice qui détruit et anéantit les mérites et les guerdons ou bénéfices de chevalerie (2). »

§ 4. Influence de la chevalerie

La chevalerie n'est-elle qu'une fiction des poètes et des romanciers? On peut à peine poser la question, après que nous avons vu l'Église consacrer l'institution par ses solennités et ses prières. La poésie embellit ce qui existe, elle ne crée pas un monde tout à fait imaginaire; les poètes ont idéalisé les chevaliers, ils ne les ont pas inventés. D'ailleurs l'origine de la chevalerie s'explique par l'histoire. Les éléments existaient dans les mœurs germaniques et dans le christianisme; ils se développèrent au onzième siècle sous l'influence de la féodalité et de l'Église. C'est le régime

(1) *Sainte Palaye,* Mémoires sur la chevalerie, T. I, pag. 138.

(2) *Idem, ibid.*, pag. 137. — Comparez *Jubinal*, Fabliaux, I, 333. Le Bachelier d'armes : « Si di encore qu'il ne doit aimer vaine gloire, etc. »

féodal qui a permis à l'esprit d'individualité des Germains de prendre son essor, pour mieux dire le régime féodal est le produit de l'esprit germain. Mais la force règne en même temps que la personnalité; c'est alors que naît sous l'inspiration du clergé la pensée de protéger les faibles, de défendre l'Église et la société également menacées. Au onzième siècle, l'Église prend une autorité nouvelle, en rejetant de son sein les vices de la société laïque et en concentrant sa puissance dans la papauté. Elle est de force à lutter avec la féodalité. D'abord elle essaie de lui imposer l'ordre et la paix par la Trêve de Dieu; puis elle cherche des auxiliaires dans le sein même de l'aristocratie guerrière. Voilà pourquoi elle s'empare de la chevalerie, elle l'entoure de formes religieuses, elle lui donne une mission morale. Le premier serment que le chevalier prête, c'est « de craindre, de révérer et servir Dieu, de combattre pour la foi de toutes ses forces, et mourir plutôt de mille morts que de renoncer au christianisme (1). » La société est livrée à l'empire de la violence. Malheur à celui qui n'est pas capable de soutenir son droit ! L'Église fait un devoir au chevalier de protéger les faibles, les veuves, les orphelins et « les demoiselles en bonne querelle: » elle lui fait un devoir de n'usurper jamais le bien d'autrui, mais de combattre ceux qui le feraient (2).

L'Église réussit-elle dans ses efforts ? Lui demander un succès complet, ce serait lui demander l'impossible ; il s'agissait de faire l'éducation morale d'une société barbare, or la civilisation n'est pas l'œuvre d'un jour. Personne ne niera que les chevaliers n'aient rempli leur mission de défenseurs de la foi; ils quittèrent biens, honneurs, famille, patrie, pour verser leur sang dans une lutte à mort avec les infidèles. Il est plus difficile de constater l'intervention des chevaliers dans les relations sociales. Comme les faits de cette nature se confondent avec la vie privée, les chroniqueurs ne les recueillirent pas; ce n'est que dans les poëtes qu'on voit les chevaliers protéger les faibles. L'*Ordène de Chevalerie* représente

(1) *Guizot,* 36e leçon ; — *de la Colombière,* le Vrai théâtre d'honneur et de chevalerie, T. I, pag. 22. — Le livre de l'*Ordre de la Chevalerie* dit : « Office de chevalerie est de maintenir la foi catholique. » *Sainte Palaye,* Mémoires, T. I, pag. 133, note 34.

(2) *Ordre de Chevalerie :* « Office de chevalier est de maintenir femmes, veuves et orphelins, et hommes mésaisés et non puissants. » (*Sainte Palaye, ibid.*)

les chevaliers comme les grands justiciers des temps féodaux : « sans eux, dit le poète, il n'y aurait ni ordre, ni sûreté, et les malfaiteurs viendraient voler les calices jusque sur la table de Dieu (1). » Tous les chevaliers ne méritaient pas cet éloge ; mais aussi il n'est pas vrai que la poésie fût une pure imagination. Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, fait un triste tableau des guerres et des brigandages qui désolaient, au douzième siècle, les pays situés entre la Saône et la Loire. Les comtes se comportaient, dit-il, comme si Dieu les avait institués, non pour défendre le peuple, mais pour le dévorer. Alors il arriva de la Palestine un chevalier du Temple, marié avant d'avoir fait son vœu ; il reprit sa femme et s'établit dans la province lyonnaise. Les brigandages cessèrent, la paix reparut, la sécurité fut rendue aux marchands et aux laboureurs, l'Église et les pauvres respirèrent (2).

La protection des dames, tant célébrée par la poésie, n'est pas davantage de pure invention. Quoi qu'on dise du bon vieux temps, le mariage était au moyen âge, un marché bien plus encore qu'aujourd'hui ; la femme était continuellement sacrifiée à des intérêts politiques. Tout possesseur de fief était un souverain, et l'on sait comment se font les mariages entre princes. Les chevaliers les plus illustres se jetaient dans des aventures dangereuses pour sauver les victimes de la tyrannie de famille. Nous avons une épître d'un troubadour au célèbre marquis de Montferrat, dans laquelle le poète chante un exploit de ce genre : son héros délivra une femme opprimée par un parent qui voulait la marier contre son gré (3). Dans un temps où la chevalerie était déjà en déca-

(1) L'*Ordène de Chevalerie*, v. 437, ss. (*Barbazan*, Fabliaux, T. I, pag. 76) ·

Car se n'estait Chevalerie
Petit vaurait no Seignourie ;
Car il deffendent sainte Glise,
Et si nous tiennent bien justise
De ceux qui nous voelent mal fere...
Que on emblerait (volerait) nos calices
Devant nous à la taule Dié (table de Dieu)
Que jà ne serait destorné :
Mais la justiche bien en pense (y pourvoit)
Qui de par aus nous fet deffense ;
Si les mauvés ne congiaient (chassaient)
Jà li bon durer ne porraient.

(2) Epist. VI, 27 (Bibliotheca maxima Patrum, T. XXII, pag. 954).
(3) *Fauriel*, Hist. de la poésie provençale, T. I, p. 487-492, rapporte plusieurs traits de ce genre.

dence, elle se distingua encore par ce dévoûment pour les faibles: *Boucicaut* forma un ordre sous le nom de *la Blanche Dame à l'écu verd*, pour faire restituer à de nobles femmes les biens dont elles avaient été dépouillées par d'injustes ravisseurs pendant les guerres qui désolaient la France (1). Il n'y a pas jusqu'aux chevaliers errants qui n'aient eu une existence historique, avant d'immortaliser l'écrivain de génie qui les livra à la dérision. On appelait ainsi des guerriers qui, pour faire preuve de bravoure, de force et d'intrépidité, allaient chercher au loin des opprimés à protéger, des périls à braver, des aventures à courir. Une pièce d'un troubadour peint en traits vifs la vie du chevalier errant et la mission qu'il se donnait : « Galoper, dit le poète guerrier, trotter, sauter, courir, les veilles, les privations et les fatigues vont être désormais mes passe-temps. Armé de bois, de fer et d'acier, j'endurerai les chaleurs et la froidure ; les forêts et les sentiers écartés seront ma demeure: les discords et les sirventes me tiendront lieu de chansons d'amour, et je maintiendrai les faibles contre les forts (2). »

§ 5. L'idéal de la chevalerie et la civilisation moderne

Est-ce à dire qu'il faille prendre au sérieux tout ce que les poètes racontent des mœurs chevaleresques? Faut-il regretter ces temps où régnaient la loyauté, la générosité et le dévoûment? Il y aurait un travail facile à faire et qui guérirait, nous le croyons, les partisans enthousiastes du passé : ce serait de recueillir les appréciations que chaque siècle fait de celui qui l'a précédé et de les comparer à celles des contemporains. L'on trouverait toujours et partout le passé exalté aux dépens du présent. Mais où chercher cet âge d'or dans lequel régnaient toutes les vertus? Un siècle vous renvoie à l'autre, et les mêmes temps qui sont loués, idéalisés par la postérité, les contemporains les représentent comme une époque de décadence et de corruption. Quand on serait au

(1) Histoire de Boucicaut, chap. XXXIX.
(2) *Fauriel,* Histoire de la poésie provençale, T. I, pag. 534. — Histoire littéraire de la France T. XVII, pag. 567.



bout de cette enquête, l'on aurait la conviction que la louange du passé est une illusion, que ce n'est rien qu'une protestation contre les maux du présent. Il en est ainsi de la chevalerie comparée à la société actuelle. Écoutons les témoignages du temps où la chevalerie était dans tout son éclat. Les poètes du douzième siècle disent qu'elle est déjà bien déchue et qu'elle continue rapidement à déchoir; ils peignent leur époque comme l'âge de fer de l'institution, ils supposent qu'il y a un âge d'or déjà bien loin d'eux. Et où placent-ils cet âge d'or? Dans un temps où il n'y avait pas encore de chevalerie! (1). Telle est l'illusion de l'esprit humain : il se fait un idéal de perfection, et voyant que la réalité n'y répond guère, il le reporte dans un passé imaginaire.

Qu'était-ce que les chevaliers au douzième siècle? Si nous en croyons *Pierre de Blois*, leurs chevaux de somme, au lieu d'être chargés de l'attirail des armes nécessaires au combat, pliaient sous le fardeau des ustensiles et des munitions, instruments de la gourmandise et de l'ivrognerie. « A les voir, dit-il, on croirait qu'ils vont à un banquet. Ils sont à la vérité couverts de boucliers où l'or reluit de toutes parts, mais ils les rapportent tels qu'ils les ont portés, vierges et intacts. » Si les chevaliers n'avaient pas même le courage physique; comment auraient-ils possédé les vertus morales qu'on leur attribue bien gratuitement? Leur vie était en tout, au rapport des contemporains, le contre-pied de leurs devoirs et de leurs serments : on leur reproche l'avarice, la cupidité, le mensonge, le pillage, le vol, le brigandage, tous les excès d'une milice sans frein et sans principes. Leur mission était de défendre les pauvres et les églises; le concile de Troyes (1128), qui donna une règle aux Templiers, dit que la chevalerie laïque dépouilla et poursuivit jusqu'à la mort ceux qu'elle devrait protéger (2). A peine instituée, la chevalerie religieuse n'est pas plus ménagée que la chevalerie laïque. On sait les accusations d'impiété et d'immoralité qui pèsent sur les Templiers; chez les Hospitaliers, au lieu de l'humilité, de la pauvreté et de la charité, on

(1) *Fauriel,* Histoire de la poésie provençale, T. I, pag. 185-189.

(2) « Ordo militaris, despecto justitiæ zelo, non pauperes et ecclesias defensare (quod suum erat) sed rapere, spoliare, interficere contendebant. » — Cf. *Joh. Sarisberiensis,* Policraticus, IV, 8 : « In eo militiæ suæ gloriam constare credunt, si contemptibile sit sacerdotium, si Ecclesiæ vilescat auctoritas... »

voyait triompher l'orgueil, l'opulence et la mollesse : la foi qu'on y professait était la fraude et la trahison. La hauteur, la vanité et l'orgueil étaient les vices originels de tout chevalier, dit une autorité non suspecte, l'auteur des *Mémoires sur la chevalerie* (1).

Écoutons maintenant un poète du treizième siècle, le célèbre *Pierre Cardinal :* « Les barons pour la plupart sont menteurs, querelleurs, oppresseurs de leurs vassaux, hautains et pillards... Dieu donnerait à un de ces méchants seigneurs tout ce qui se trouve d'ici en Turquie, sans pouvoir le satisfaire. Chez eux, la méchanceté est en honneur, le courage et la courtoisie sont dans le mépris. Ils ne font aucun cas de la probité qu'ils regardent comme un vain nom. Ils sont plus avides de proie que des loups; ils mentent plus impudemment que des femmes perdues. Vous les perceriez en deux ou trois endroits, pour en faire sortir la vérité, qu'il n'en sortirait que des mensonges, qui se déborderaient comme un torrent... Quel horrible spectacle ce serait, si l'on voyait le fond du cœur des mauvais barons! on en frissonnerait d'épouvante... La force est la règle absolue de leur conduite; la fausseté et l'injustice sont les arbitres suprêmes de leur gouvernement. Si piller, mentir, étaler du faste et de l'orgueil, sont des vertus, une infinité de nobles seront bien auprès de Dieu. Lorsqu'un grand se met en route, la méchanceté le précède, l'accompagne et le suit; la convoitise l'escorte, l'injustice porte sa bannière, et l'orgueil est son guide... Il fait une querelle à l'un, il chasse l'autre; il menace celui-ci, il frappe celui-là... S'agit-il de lever les aides qu'on lui doit? il bat et assomme ses gens, jusqu'à ce qu'il ne leur reste rien. La grêle, la famine, la mort, ne sont pas plus à craindre pour eux (2). »

La satire de Don Quichotte est plus bienveillante que ce tableau. Nous tenons compte de l'exagération et de la passion qui dictent les reproches des contemporains; mais quelque bonne disposition que nous apportions dans notre jugement, il y a un fait incontestable, c'est que la réalité était bien loin de l'idéal. Nous ajouterons que l'idéal ne pouvait être réalisé. C'est la religion qui inspirait les sentiments moraux dont on fait honneur à la chevalerie; or

(1) *Sainte Palaye*, Mémoires, T. II, pag. 47.
(2) *Millot*, Histoire littéraire des troubadours, T. III, pag. 250, 251.

comment l'Église aurait-elle donné des vertus qu'elle-même n'avait pas? Qu'on se rappelle les mœurs du clergé au onzième et au douzième siècle. Sont-ce des clercs concubinaires, des abbés simoniaques, des évêques guerriers et pillards qui pouvaient former les chevaliers à la pureté des mœurs, à la générosité et au désintéressement? Il est vrai qu'à partir du douzième siècle, l'Église se réforma, mais la réforme fut lente et accompagnée de bien des chutes; plus lente encore et plus difficile devait être l'action de l'Église sur les hommes du siècle. Le fond des mœurs au moyen âge était la rudesse, la rudesse poussée quelquefois jusqu'à la cruauté; elles restèrent rudes pendant toute l'époque féodale; ce ne fut que par la lente influence du christianisme qu'elles s'humanisèrent. La chevalerie était un faible contre-poids à la barbarie; il faut tenir compte de son action, mais pour peu qu'on l'exalte, on tombe dans l'erreur. On dit que la protection des faibles était la grande mission des chevaliers; mais qui profitait de leur intervention? Il y avait sous le régime féodal toute une classe d'opprimés, les misères des serfs n'avaient de fin qu'avec leur vie; voit-on les chevaliers prendre parti pour les serfs contre les seigneurs? Comment l'auraient-ils fait, quand eux-mêmes étaient de la caste des oppresseurs? Ils partageaient leurs passions et leurs préjugés, il n'y avait rien de commun entre un noble et un vilain. La chevalerie est une institution aristocratique, ce n'est pas une institution humaine; l'appui qu'elle donnait aux faibles ne profitait qu'aux nobles dames; les chevaliers ne songeaient pas à défendre ceux qui auraient eu le plus besoin de défenseurs.

Déjà dans les *Chansons de gestes*, les plus anciens poèmes de chevalerie, on voit les chevaliers abuser de la force qu'ils ont en main aux dépens des pauvres serfs (1). En se civilisant, les chevaliers ne devinrent pas plus humains. Un poète du douzième siècle, *Armand de Marveil*, dit des barons de son temps : « Établis uniquement pour tenir le monde en paix, pour donner l'exemple

(1) Dans la geste du *Charroi de Nîmes*, les chevaliers enlèvent aux vilains leurs bœufs et leurs chariots : les serfs se plaignent, mais malheur à eux !

« Tiex en parla qui moult en ot grand honte;
« Perdit les euls, et pendi par la goule. »

(*Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 493.)

de la clémence, de la justice et de la générosité, leur corruption est telle aujourd'hui, que tous ceux qui en dépendent sont condamnés à l'oppression et à la servitude (1). » On lit dans la *Bible du seigneur de Berse*, du treizième siècle, que les chevaliers qui devraient défendre les menues gens et les garder contre ceux qui les volent, sont plus avides de pillage que les autres (2). Au quatorzième siècle, il y eut, dit-on, une recrudescence de chevalerie; un écrivain contemporain nous dira si les chevaliers étaient les protecteurs des faibles : « Les chevaliers, dit le *Songe du Vergier*, tourmentent les pauvres et misérables personnes sans miséricorde; ils prennent et pillent ce que les pauvres gens, à la sueur de leur corps et grande angoisse, ont loyaument et justement gagné et acquis. Ce est de notre chevalerie la proie et le gibier (3). »

On oppose avec dédain nos mœurs prosaïques et intéressées à la loyauté chevaleresque. Nous ne nions pas la foi, ni l'honneur des chevaliers; mais il y a bien des ombres au tableau. Au treizième siècle, un chevalier rédigea les *Assises de Jérusalem*, et des légistes de profession recueillirent en Europe les coutumes féodales. Qui ne s'attendrait à trouver, d'un côté, la loyauté et la bonne foi, de l'autre, les subtiles finesses de la procédure? Eh bien, c'est le chevalier qui enseigne la ruse, disons mieux la tromperie; c'est le légiste qui professe les idées élevées sur la justice et le droit. Ouvrez les *Assises de la Haute Cour;* Philippe de Navarre vous dira par quels *semblants de raison* un plaideur peut retarder ou accélérer la marche d'une cause, et enlacer son adversaire et les juges dans un tissu de misérables chicanes (4). Lisez le *Conseil de Pierre de Fontaines*, il ne s'occupe pas de fournir des moyens de droit à ceux qui veulent *maligner;* le jurisconsulte vous dira que « en loyauté ne doit pas avoir fuite ni destorbement (excuse) (5). » Tout l'ouvrage de *Beaumanoir* respire l'honnêteté et la bonne foi.

Le culte de la femme était-il toujours cet amour platonique

(1) *Millot,* Histoire littéraire des troubadours, T. I, pag. 82.

(2) *Barbazan,* Fabliaux, T. II, pag. 400.

(3) *Le Songe du Vergier,* pag. 11, dans les *Traités des libertés de l'Église gallicane,* T. I.

(4) *Livre de Philippe de Navarre,* chap. III : « L'on doit respondre au requérant et dire aucune raison à l'encontre, ou *aucune parole qui se cuevre de semblant de raison... Qui viaul maligner, assés y a d'autres eschaurpes* (subterfuges). »

(5) *Conseil de P. de Fontaines,* chap. XXI, n° 29.

dont on cite quelques traits admirables (1)? Le savant auteur des *Mémoires sur la chevalerie* répondra pour nous : « Jamais, dit-il, on ne vit les mœurs plus corrompues que du temps de nos chevaliers, jamais le règne de la débauche ne fut plus universel (2). » Les preuves à l'appui de cette accusation abondent; on nous dispensera de les rapporter. Un écrivain français fait un reproche plus grave à la chevalerie: il l'accuse d'avoir corrompu les mœurs des peuples modernes, en plaçant l'amour, même criminel, au dessus du devoir; il dit que la moralité antique était supérieure à celle du moyen âge, supérieure même à celle de l'humanité moderne, et d'après lui le grand coupable, c'est la chevalerie (3). L'accusation est plus qu'exagérée. Rien de plus faux que le parallèle de l'antiquité et des temps chevaleresques. La corruption ne fut jamais plus affreuse que sous l'empire, et la littérature dont on vante la pureté était trop souvent l'expression des mœurs : faut-il rappeler les poètes de Rome et Lucien? Il est vrai que la morale des poésies chevaleresques est parfois relâchée (4); mais trouve-t-on chez les anciens un idéal de l'amour comme celui que célèbre la poésie du moyen âge?

Cet idéal avait son écueil sans doute. C'est une doctrine funeste que celle qui conduit à méconnaître les devoirs sacrés du mariage, fût-ce au nom d'un noble sentiment; mais les erreurs des troubadours s'expliquent. Nous avons dit ce qu'était le mariage dans la caste féodale: un traité de paix, d'amitié ou d'alliance entre deux seigneurs. Les femmes héritant des fiefs, le mariage était pour les seigneurs le moyen le plus sûr et le plus facile d'accroître leurs domaines; toute considération de moralité, de sentiment, d'inclination était sacrifiée à l'ambition, la plus âpre passion de ces barons que nous nous représentons comme des types de désintéressement. Comment l'amour aurait-il trouvé place dans des unions pareilles? L'amour chevaleresque, tel que le

(1) Geoffroy Rudol, sur le simple récit de la beauté et des vertus de la comtesse de Tripoli, de la maison de Toulouse, se prend d'une vive passion pour elle, la célèbre longtemps dans ses vers, et, entraîné enfin par le désir de la voir, s'embarque pour la Syrie, tombe mortellement malade en mer et n'arrive à Tripoli que pour y rendre le dernier soupir, satisfait d'acheter à ce prix le bonheur de voir un instant la belle princesse et de la savoir touchée de son sort. (*Fauriel,* Histoire de la poésie provençale, T. 1, pag. 540.)

(2) *De Sainte Palaye,* Mémoires sur la chevalerie, T. II, pag. 20. Comparez pag. 66-68.

(3) *Delécluze,* de la Chevalerie, T. I, pag. 276, 346.

(4) *De Sainte Palaye,* T. II, pag. 18, 65; — *Delécluze,* I, 278.



chantent les troubadours, se développa comme compensation de l'amour conjugal qui n'existait pas. Ce que les femmes souffraient comme épouses, explique le culte qu'elles exigeaient et qu'elles obtenaient comme dames de chevaliers. De là on en vint à croire que le véritable amour était impossible dans le mariage, qu'il ne pouvait exister que des relations libres, où tout fût de la part de la femme un don, une grâce volontaire. Cet amour devait être un sentiment pur : « cela n'est pas amour, dit un poète, qui tourne à la réalité. » L'amour était considéré comme le principe de toute vertu, de tout mérite moral, de toute gloire (1). L'histoire nous dit que l'amour chevaleresque ne fut pas toujours un amour platonique ; mais quand même il serait resté dans les limites de l'honneur, on devrait encore condamner la théorie des troubadours. On peut l'expliquer, mais non le justifier, par l'état de la société : c'était une réaction du sentiment contre des mœurs brutales. La réaction dépassa le but ; elle conduisit ici au crime, là au ridicule, toujours à perpétuer la brutalité dans les relations conjugales. Ne flétrissons pas pour cela l'amour chevaleresque ; inspirons-nous de ce que l'idéal du moyen âge avait de noble et plaçons le nôtre plus haut ; tâchons d'élever et de moraliser le mariage, au lieu de mettre l'amour en dehors des unions légitimes. Quand nous aurons concilié le sentiment avec le devoir, on n'invoquera plus le sentiment pour violer le devoir.

(1) *Fauriel* a exposé avec une finesse exquise la théorie de l'amour chevaleresque dans son *Histoire de la poésie provençale*, T. I, pag. 496, 515.

LIVRE III

DROIT DES GENS

CHAPITRE I

Y A-T-IL EU UN DROIT DES GENS AU MOYEN AGE?

L'idée du droit appliquée aux relations internationales suppose que les peuples sont unis entre eux par des liens analogues à ceux qui unissent les individus. Les membres d'une cité, d'une nation forment une société qui poursuit un but commun; pour l'atteindre, la société doit être organisée d'après certaines lois dont la plus haute expression est l'harmonie et la conciliation des droits individuels et des droits sociaux. Les divers peuples sont aussi membres d'une société plus grande, de la société du genre humain. L'humanité est le tout dont les nations sont les éléments; elle a sa mission, qui n'est autre que celle des sociétés particulières, c'est à dire le perfectionnement des individus. Puisque les peuples forment un tout, et qu'ils ont une destinée identique, ils doivent être organisés de manière à ce que chacun d'eux accomplisse sa part dans le travail général, pour que de l'ensemble des efforts résulte le perfectionnement des hommes. Il y a donc des lois qui régissent les nations; elles ont leur fondement dans l'unité du genre humain, dans la fraternité universelle; elles ont pour objet de favoriser la marche incessante de l'humanité vers le terme idéal de son existence.

Le droit des gens ainsi conçu était inconnu aux anciens. Ils ne s'élevèrent pas à l'idée de la fraternité universelle; chaque cité, chaque peuple formait un corps isolé, poursuivant un but à part,

hostile à ses voisins. Tous tendaient à s'agrandir par la voie de la conquête; le dernier terme de cette ambition était la monarchie universelle. Rome réalisa, dans les limites du possible, ce que l'on peut appeler l'idéal de l'antiquité. On chercherait en vain l'idée de droit dans les guerres incessantes qui remplissent les annales des peuples anciens. La monarchie universelle à laquelle aspiraient les conquérants, loin d'être l'idéal de l'humanité, en serait le tombeau. De fait, les vainqueurs ne songeaient pas à unir les peuples, mais à asseoir leur domination sur les vaincus. Un des plus grands philosophes de l'antiquité disait à Alexandre qu'il devait traiter les Grecs en frères et les Perses en esclaves; cette parole d'Aristote est une image exacte de ce qu'on appelle le droit des gens de l'antiquité. Du reste, aucune trace, même chez les philosophes, d'une vie commune, d'un but commun : tout était individuel et égoïste. La religion, expression la plus haute des sentiments des peuples, se manifestait dans une foule de cultes locaux et hostiles : les dieux étaient ennemis comme les hommes. En définitive, la force régnait au ciel et sur la terre.

Tel était l'état des esprits et du monde, lors de l'invasion des Barbares. Comment l'idée du droit des gens, étrangère à la civilisation ancienne, s'est-elle fait jour au milieu du débordement de la force? Le moyen âge n'a pas connu le véritable droit international; mais les éléments qui le constituent, les principes sur lesquels il se fonde, germaient et se développaient sous l'influence de la race germanique et du christianisme. La fraternité des hommes est fortement empreinte dans le dogme chrétien; elle ruine dans sa base l'erreur antique qui divise l'humanité en races ennemies, les unes nées pour la domination, les autres nées pour la servitude. D'autre part, le christianisme a l'ambition de constituer le genre humain dans l'unité de la foi; il lui donne pour mission sur cette terre, de travailler à sa perfection, afin de mériter le royaume des cieux. Enfin, la charité qui l'inspire lui fait une loi de la paix. Voilà en apparence les bases du droit des gens : fraternité, unité, harmonie. Aussi rapporte-t-on au christianisme la gloire d'avoir inauguré l'ère du droit dans les relations des peuples. Cependant le dogme chrétien à lui seul eût été impuissant à fonder un droit international. Les mots de fraternité, d'unité, de paix, nous font illusion; vivant dans un âge plus politique que re-

ligieux, nous sommes disposés à donner une portée sociale aux dogmes du christianisme. Les chrétiens ne l'entendent pas ainsi; leur religion, leurs sentiments, leurs idées ne sont pas de ce monde. Tout en enseignant que les hommes sont frères, ils acceptent la servitude; bien qu'ils soient disciples d'un Dieu de paix, on les voit pousser à la guerre et s'associer aux conquérants, pour répandre par la violence une religion d'amour; leur fraternité et leur harmonie sont d'un autre monde. Il est vrai que la force des choses les ramène à l'existence réelle; les croyances religieuses finissent par se traduire en vérités politiques; mais dans cette application se révèlent les vices de la conception que le christianisme se fait de la vie.

Le christianisme veut l'unité absolue de croyances, sans tenir compte de ce qu'il y a d'individuel, de particulier dans la nature et dans les hommes; l'unité du dogme le conduit à vouloir aussi l'unité politique. Au moyen âge, la chrétienté ne forme qu'un corps, ayant pour chefs le pape et l'empereur; le pape a le glaive spirituel, l'empereur le glaive temporel. Mais le partage de la souveraineté n'est qu'apparent; l'Église, par cela seul qu'on lui reconnaît la plénitude du pouvoir spirituel, domine sur le pouvoir temporel; l'État n'a pas en lui-même sa raison d'être, il procède de l'Église; les deux glaives ont été donnés au pape, il investit les rois du glaive matériel, mais c'est à lui à dire quand il doit être tiré. Les rois qui veulent se soustraire à la puissance de l'Église sont retranchés de la société spirituelle, ils ne sont plus qu'un pur fait. Si cette théorie de la souveraineté avait pu se réaliser, la chrétienté, c'est à dire le monde entier aurait été soumis au pouvoir d'un seul homme. C'eût été une monarchie universelle plus étendue qu'aucune de celles que l'histoire connaît; elle eût absorbé toutes les nations dans une unité de fer; toute vie individuelle eût disparu devant les prétentions d'une autorité divine. Qui ne voit que cet idéal de l'Église n'est autre chose que la négation de la liberté et de l'indépendance des nations, c'est à dire la négation de l'idée du droit des gens?

La théorie chrétienne est restée une utopie. Le christianisme avait l'ambition d'établir la paix et l'harmonie, et sa domination au moyen âge n'a été qu'une lutte incessante. On vit l'Église armer l'Europe pour conquérir les lieux où vécut et mourut l'Homme

Dieu qu'elle adore. Dans aucune guerre, il n'a été versé autant de sang que dans ces guerres sacrées ; c'était une lutte à mort, dans laquelle il n'est pas question de droit, pas plus que dans les croisades contre les hérétiques. Il en est de l'unité comme de la paix ; ce ne fut également qu'un pieux désir. L'Église ne parvint même pas à maintenir l'unité dans son propre sein ; les schismes et les hérésies déchirèrent en lambeaux la robe sans couture de Jésus-Christ. Des guerres cruelles, des persécutions inexorables souillèrent l'Église d'un sang innocent, sans qu'elle réussît à ramener les esprits à l'unité catholique. Le catholicisme qui voulait étendre son empire sur le monde entier, est resté une petite minorité dans le genre humain. Comme toute religion révélée, le christianisme contient un germe de division irremédiable : il implique en effet une hostilité nécessaire contre toute croyance qui s'écarte du dogme considéré comme émanation de Dieu, et dans les luttes qui s'élèvent entre les orthodoxes et les dissidents, il ne saurait être question de droit, puisque d'un côté est la vérité, de l'autre l'erreur, le crime : il n'y a d'autre droit pour les damnés que la peine qui les frappe.

Voilà ce qu'ont été en fait l'unité, la fraternité et la paix du christianisme au moyen âge. Quelles furent les idées que les Germains apportèrent dans le monde moderne ? D'abord les Barbares essaient de relever à leur profit l'empire qu'ils ont détruit, mais ils ne parviennent qu'à ressusciter des noms et des formes : leur véritable mission est de fonder le catholicisme et la papauté. L'œuvre de dissolution, commencée par l'invasion, continue sous l'empire carlovingien ; mais la dissolution cache un travail secret de rénovation. Les divers éléments destinés à former les nations modernes luttent, se modifient et se fondent dans une unité supérieure, les nations : tel est le principe essentiel que le moyen âge barbare fournit au droit des gens. L'idée du droit suppose des nations dont la personnalité, c'est à dire la liberté et l'indépendance sont reconnues. L'antiquité ne reconnaissait aucun droit aux nations, parce qu'elle n'en reconnaissait aucun aux individus ; l'homme ne devenait une personne juridique, que lorsqu'il faisait partie d'un État ; tous ceux qui se trouvaient en dehors de la cité, peuples comme individus étaient sans droit. Au moyen âge, il n'y a plus d'État, c'est l'individu qui domine ; l'homme est une

personne juridique, par cela seul qu'il est homme; donc les réunions d'hommes, quelque petites qu'elles soient, qui se partagent le monde féodal doivent aussi avoir leur personnalité. Chez les anciens, il ne pouvait être question de droit entre les nations, parce qu'elles n'avaient aucune existence juridique. Au moyen âge, chaque être a sa personnalité, le serf même est une personne capable de droit; voilà pourquoi le droit apparaît là où semble régner la force brutale. C'est plutôt chez les anciens que la force domine; sous la féodalité, le droit se manifeste dans toutes les relations des hommes. La guerre est le fait dominant, la justice même prend la forme de la guerre; mais la guerre a ses règles, son droit, les batailles ont leur jurisprudence. C'est le premier germe du droit des gens.

Sous le régime féodal, les guerres sont presque toutes des procès, nés des relations entre suzerain et vassal. Il n'y a pas de guerre nationale, parce qu'il n'y a pas de nations; la lutte la plus longue qui ait divisé deux peuples, la rivalité de la France et de l'Angleterre, n'a été dans son origine que la rivalité d'un suzerain contre un vassal trop puissant. Lors même que les guerres commencent à intéresser les nations, elles ont encore leur source dans les liens de la féodalité; telle fut la guerre de quelques feudataires coalisés avec le roi d'Angleterre et l'empereur d'Allemagne contre Philippe-Auguste. C'est parce que toutes les hostilités sous le régime féodal avaient un caractère d'intérêt privé, que l'intervention du droit devint possible et même inévitable. Dès que des individus sont en présence, le droit intervient pour régler leurs rapports; il en fut ainsi de la guerre au moyen âge. Elle avait ses règles, ainsi que notre procédure; l'issue de la lutte était comme une décision judiciaire. Il y avait là le germe d'un système international bien supérieur à celui des anciens. On connaît la terrible loi de l'antiquité : *Malheur aux vaincus!* Les vaincus périssaient, l'intérêt du vainqueur venait seul modérer son pouvoir. A partir de l'invasion des Barbares, le droit de guerre change. Les Gallo-Romains conservèrent leurs lois, leur religion, leurs biens, toute leur existence individuelle. Une des luttes les plus sanglantes dont l'histoire fasse mention, les longues guerres de Charlemagne contre les Saxons, se termina de la même manière; l'empereur associa les vaincus aux Francs. Le *Poète saxon* célèbre cette

générosité du conquérant (1); c'est le génie germain que nous devons célébrer. La plus dure conquête de la féodalité, celle de l'Angleterre par Guillaume le Bâtard, aboutit à la fusion des deux races; les Normands exproprièrent les Saxons, mais ils leur laissèrent la vie, la liberté et leurs lois antiques (2). La guerre cesse d'être un combat d'extermination, l'humanité s'y fait jour, l'esprit chevaleresque ennoblit les hostilités; le vaincu n'a plus à redouter le supplice ni l'esclavage, il peut être durement exploité, mais sa personnalité reste sauve, et avec elle la garantie qu'il se relèvera de sa défaite.

Cependant ce serait aller au delà de la vérité que de rapporter aux Germains seuls l'esprit nouveau qui anime les relations des peuples. La force viciait les germes d'avenir que Dieu avait déposés dans la race germanique, au point que la force semblait constituer le droit. Il fallait que la barbarie pliât sous une loi morale : telle fut la véritable mission du christianisme. Nous avons dit qu'il n'avait pas en lui les éléments nécessaires pour constituer un nouveau droit international; ce n'était pas là sa tâche, pas plus que d'organiser le gouvernement intérieur des peuples; il était appelé à moraliser les Barbares, à répandre les sentiments de devoir, de paix, de charité. Sans le christianisme, la féodalité essentiellement guerrière, aurait péri par l'abus de la force; pour écarter ce danger, il ne fallait rien de moins qu'une religion essentiellement pacifique. C'est sous l'influence réunie du christianisme et des Germains que s'est développée l'idée du droit des gens.

Tel est le grand progrès que le moyen âge, malgré sa barbarie, réalise sur l'antiquité civilisée. Chez les anciens, il n'y avait pas de droit des gens possible, parce que le droit des nations n'était pas reconnu : la force, la guerre, la conquête conduisirent à la monarchie universelle, tombeau de l'humanité. Le moyen âge élabore les éléments des futures nations, il leur donne comme principe de vie, l'individualité et la personnalité. Les anciens ignoraient la fraternité et l'unité humaine, ils ignoraient la plus haute des vertus qui ennoblit l'homme, l'humanité. Le christia-

(1) *Poeta Saxo*, ad a. 803 (*Pertz*, I, 261, v. 20, sq.).
(2) *Rog. de Hoveden*. (Scriptores rerum anglicarum, pag. 412.)

nisme enseigne l'unité du genre humain et la fraternité, ses doctrines et ses instincts le portent à l'humanité. L'antiquité vivait dans une guerre permanente et sans nourrir l'espoir d'une ère pacifique : lorsque la paix apparut, ce fut sous la forme de la servitude imposée par le despotisme. Au moyen âge, malgré le débordement de la force, la paix incessammment prêchée au nom d'un Dieu d'amour, entre dans la conscience générale. Ainsi se préparent les éléments d'une ère nouvelle qui aura pour devise : unité, fraternité, harmonie.

CHAPITRE II

LES GUERRES FÉODALES

SECTION I. — PASSION DE LA GUERRE

Les Romains, peuple conquérant par excellence, admiraient l'ardeur guerrière des Germains. Rome faisait la guerre par esprit de domination, de calcul; son génie, comme dit le poète, l'appelait à gouverner les nations. Les Germains aimaient la guerre pour la guerre, pour le tumulte des combats, pour le sang répandu. Les Romains mettaient leur courage à ne pas craindre la mort; les Germains la désiraient, ils la cherchaient, comme le plus grand bonheur. Le christianisme ôta aux hommes du Nord la croyance qui les rendait si avides du trépas sur les champs de bataille : devenus chrétiens, ils ne pouvaient plus espérer, comme récompense d'une mort glorieuse, une éternité de combats dans le ciel d'Odin; mais l'humeur guerrière était dans le sang de la race; la religion la modéra, mais sans la détruire. Le moyen âge, expression du génie germanique, est essentiellement guerrier.

Un chroniqueur du onzième siècle remarque que Guillaume, comte de Nevers, tint le comté pendant cinquante ans, et qu'il ne fut pas une seule année sans guerre (1). On peut généraliser ce fait et dire que la guerre fut incessante, universelle sous le régime

(1) *Bouquet*, Recueil des historiens des Gaules, T. XI, pag. 281.

féodal. A Rome aussi le temple de Janus fut rarement fermé, mais le peuple roi luttait pour l'empire du monde; c'était le temps des grandes guerres, une bataille décidait du sort d'un empire. Au moyen âge, la guerre devint locale, individuelle, de même que toutes les manifestations de l'esprit germanique. Chaque baron avait le droit de guerroyer, et il en usait, comme aujourd'hui tout individu emploie ses facultés dans le travail. La guerre était l'unique occupation, la fonction sociale de la féodalité.

La guerre n'était pas seulement un fait universel, elle était l'idéal de la vie. Nous voyons aujourd'hui dans la guerre une des plus grandes calamités qui puissent affliger les hommes. Au moyen âge, la guerre était la poésie de l'existence; quand les combats réels faisaient défaut, on imaginait des luttes simulées. Les tournois, image et prélude de la guerre (1), étaient souvent aussi sanglants qu'une bataille (2); la fureur de la guerre qui animait les combattants ne leur permettait pas de se contenir dans les limites d'un jeu innocent. Dans un tournoi qui se fit près de Cologne, en 1240, soixante chevaliers périrent. On cite un grand nombre des personnages illustres qui trouvèrent la mort dans ces jeux sanglants (3). La passion des combats ne se contenta pas de l'image de la guerre, elle voulait des luttes véritables; de là les *armes à outrance* (4), qui se faisaient entre chevaliers de différentes nations avec toutes les règles qui présidaient aux batailles. Ces combats étaient mortels, sans que les combattants fussent ennemis, le plus souvent ils ne se connaissaient même pas; l'ambition à laquelle ils mettaient leur vie, c'était de montrer leur bravoure et leur adresse. Les *armes à outrance* n'avaient pas toujours lieu entre guerriers ennemis, souvent le défi se proposait contre tous ceux qui voulaient entrer en lice : on prisait si haut la gloire des armes, que la vie n'était comptée pour rien, quand il s'agissait

(1) De là on les appelait *imaginariæ bellorum prolusiones, belli præludia*, etc. (*Ducange*, Dissertat. VI sur Joinville, pag. 165.)

(2) Une seule chose distinguait les tournois de la véritable guerre, c'était le genre des armes; les défensives étaient plus lourdes, plus impénétrables; les offensives se réduisaient, pour les chevaliers, à des lances; pour les écuyers à de très grands bâtons. Du reste on y faisait des prisonniers, et le vainqueur y gagnait, comme sur les champs de bataille, des coursiers et des armes. (Voyez les *Chansons de Geste*, analysées dans l'*Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 593.)

(3) *Ducange, ibid.*, pag. 169.

(4) *Outrer* signifiait proprement : percer son ennemi de l'épée ou de la lance. (*Ducange*, Dissertat. VII sur Joinville.)



d'acquérir de l'honneur (1). Ces défis ressemblaient parfois à des guerres. L'an 1175, les chevaliers de la Champagne et de la France portèrent un défi au comte de Hainaut : celui-ci se rendit au lieu assigné pour le tournoi avec deux cents chevaliers et douze cents écuyers ; les chevaliers français, dit *Gilbert de Mons*, n'osèrent attaquer, jusqu'à ce qu'une partie des Montois se fût retirée ; le comte de Hainaut resta cependant vainqueur (2).

La poésie exprime toujours les plus hautes aspirations de l'esprit humain. Dans l'antiquité, bien que ce fût une époque de division et de luttes, les poètes firent entendre de doux accents ; ils chantèrent la charité et la paix. Au moyen âge, la poésie est toute guerrière. Il y avait au douzième siècle, dans le midi de la France, un châtelain poète, qui était perpétuellement en querelle avec les seigneurs de son voisinage : *Bertrand de Born*, vicomte de Hautefort, n'avait qu'un but dans sa vie, faire la guerre, exciter à la guerre, chanter la guerre. Il chercha toujours, dit son ancien biographe, à mettre aux mains les fils de Henri II d'Angleterre, les fils contre le père et les frères entre eux; il fit aussi tout ce qu'il put pour brouiller les rois d'Angleterre et de France. Lui-même dit : « Je veux que les hauts barons soient continuellement en fureur les uns contre les autres (3). » *Bertrand* aimait la guerre, moins pour la gloire ou par ambition, que pour ses hasards, pour l'exaltation de vie qu'elle produit, et jusque pour les maux qu'elle entraîne (4); écoutons-le, on croirait entendre un poète des anciens Scandinaves, chantant la sainte fureur des combats. Les hostilités étaient sur le point d'éclater entre Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion ; transporté de l'espoir d'une belle et bonne guerre, *Bertrand* exhale sa joie dans un chant brûlant : « Je veux faire une sirvente sur les deux rois... S'ils sont preux et braves, nous verrons bientôt les champs jonchés de débris de heaumes et d'écus, d'épées et d'arçons, de bustes fendus jusqu'à la ceinture. Nous allons voir errer çà et là des destriers (sans cavalier), des

(1) En 1414, Jean, duc de Bourbon, proposa un tournoi de cette nature. Dans les lettres de défi qu'il fit publier on lit : « Nous Jean, duc de Bourbon..., désirant eschiver oisiveté, et explecter notre personne, en advançant notre honneur par le métier des armes, pensant y acquérir honneur, et la grâce de la très belle dont nous sommes serviteurs... » (*Ducange, ibid.*, pag. 176.)

(2) *Bouquet*, Recueil des historiens des Gaules, T. XII, pag. 576.

(3) *Millot*, Histoire des Troubadours, T. I, pag. 247.

(4) *Fauriel*, Histoire de la poésie provençale, T. II, pag. 203.

lances pendantes aux flancs et aux poitrines ; nous allons entendre rire et pleurer, crier de détresse, crier de joie... Trompettes et tambours, étendards, bannières et enseignes, chevaux blancs et noirs, voilà au milieu de quoi nous allons vivre... Que le roi Richard triomphe ! Moi, je serai vivant ou tranché par quartiers. Si je vis, oh ! le grand plaisir d'avoir vaincu ! Si je suis en pièces, oh ! la belle délivrance de tout souci (1) ! »

La fureur guerrière n'est pas un trait particulier au vicomte de Hautefort, c'est le ton général de la poésie féodale. Voici une pièce qu'un seigneur de Provence adressa à deux châtelains qui avaient entre eux un démêlé qu'ils s'apprêtaient à vider par les armes ; le poète engage les champions à en venir aux mains, et à bien se garder des voies bourgeoises de l'accommodement : « La guerre me plaît. J'aime à la voir commencer ! Ah ! quand verrai-je en un champ commode nos adversaires alignés et serrés de façon qu'au premier beau choc, il y en ait de renversés des deux parts ! Là maints servants sont taillés en pièces, maints chevaux tués, maints chevaliers blessés. Personne n'en dût-il revenir, n'importe : je n'en aurai pas de tristesse ; j'aime mieux mourir que de vivre déshonoré. » La poésie moderne chante le printemps et les harmonies de la nature ; quels sont les sentiments que cette saison éveille chez les poètes du moyen âge ? « Le printemps, dit le même seigneur, n'arrive jamais pour moi si beau que quand il arrive accompagné de vacarme et de guerre, de trouble et d'épouvante... J'aime à voir les bouviers et les pâtres errer par les champs si troublés que pas un d'eux ne sait où se réfugier (2)... »

Nous avons de la peine aujourd'hui à comprendre cette fureur brutale qui tient de la bête féroce ; mais ce qui nous répugne comme un excès de barbarie était au moyen âge un bienfait de Dieu. Aussi longtemps que la guerre régnera dans le monde, la vertu militaire sera une condition d'existence pour les peuples. L'antiquité et le moyen âge étaient des temps essentiellement guerriers ; les nations qui oubliaient l'usage des armes abdiquaient.

(1) *Fauriel*, Histoire de la poésie provençale, T. II, pag. 163. — Voyez une pièce semblable dans *Villemain*, Tableau de la littérature au moyen âge, III[e] leçon.

(2) *Fauriel*, Histoire de la poésie provençale, T. II, pag, 165, 167. On trouve les mêmes sentiments chez les poètes allemands du moyen âge. (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. IV, pag. 768.)



C'est ce qui arriva sous l'empire; la paix romaine était une fausse paix, la servitude générale sous le despotisme d'un seul; elle aboutit à l'épuisement des provinces et à la décadence; avec la force vitale le courage s'éteignit. L'invasion des Barbares retrempa le génie guerrier des peuples de l'Occident. La vie féodale avec ses hostilités incessantes est une existence barbare, mais la barbarie, pleine de vigueur et d'avenir, vaut mieux que la civilisation décrépite de Rome. Le Bas-Empire ne fut pas conquis, l'esprit militaire ne s'y réveilla pas; aussi les Grecs continuèrent à déchoir et à se consumer dans une honteuse décadence. La barbarie guerrière des peuples de l'Occident se transformera progressivement en une civilisation forte et pacifique.

Déjà au moyen âge, l'amour de la guerre pour la guerre n'était plus le sentiment dominant. Les mêmes poètes qui chantent avec tant d'entrain les plaisirs et les hasards sanglants de la guerre, nous diront les motifs qui faisaient trouver la guerre si heureuse et si belle; ce n'était pas seulement l'ardeur guerrière, c'était aussi et bien plus l'amour du pillage : « Oh! le bon temps que ce sera alors! s'écrie *Bertrand de Born*. On pillera les usuriers; on ne verra sur les chemins ni sommier assuré, ni bourgeois qui ne tremble, ni marchand venant de France; alors sera riche qui osera prendre (1). » « C'est par la guerre que les braves s'élèvent, » dit le seigneur provençal dont nous avons rapporté le chant guerrier. L'amour du pillage, le désir d'amasser des richesses, est un des traits caractéristiques de la féodalité. C'était une passion âpre et sauvage. Les compagnons des premiers rois normands ressemblaient à une bande de brigands; ils dévastaient les terres par où ils passaient; ne pouvant consommer les provisions qu'ils trouvaient dans les maisons où ils étaient reçus, ils les faisaient vendre à leur profit, ou ils les jetaient au feu; le vin leur servait à laver les pieds de leurs chevaux; aussi dès que les habitants apprenaient l'arrivée du prince, ils fuyaient leur domicile et cherchaient leur salut dans les bois (2). Après la mort des rois, on abandonnait leurs cadavres pour piller leurs trésors. Guillaume le Conquérant avait à peine expiré, que les grands qui l'entouraient

(1) *Fauriel*, Histoire de la poésie provençale, T. II, pag. 164.
(2) *Eadmer.*, Histor., Novor., lib. IV, pag. 78 (dans les Œuvres de *S. Anselme*).

montèrent en hâte à cheval, pour veiller à leurs biens ; les gens de service et les vassaux de moindre étage enlevèrent les armes, la vaisselle, les vêtements, le linge, tout le mobilier, puis ils se sauvèrent, laissant le corps du roi presque nu sur le plancher (1). Après la mort de Richard Cœur de Lion, on vit les chevaliers se livrer à toute espèce d'excès sur les premiers venus ; le chroniqueur les compare à des loups affamés : « ils pillaient, dit-il, ils enlevaient par la violence tout ce qui leur tombait sous la main, comme des brigands (2). » La religion se mêlait parfois d'une manière étrange à ces scènes de brigandage : les chevaliers de Richard avaient eu soin de se munir du sacrement de la communion, avant de commencer leurs exploits. Le plus souvent, c'était aux dépens de l'Église que s'exerçaient les hauts faits des seigneurs ; ne trouvant rien à piller entre eux, dit un abbé de Cluni, ils pillaient les lieux saints (3). Il y a eu plus de profanations, plus de sacriléges dans ces temps de foi aveugle, que dans les époques d'incrédulité (4).

La passion effrénée du pillage qui ne respecte ni les cadavres des rois ni les sanctuaires de la religion, offre un spectacle plus rebutant que la fureur des combats. Toutefois cette transformation de la barbarie était un premier pas vers une ère pacifique. L'ardeur guerrière des anciens Germains aurait couvert le monde de ruines, si l'instinct de conservation n'était venu la modérer ; cet instinct, dans des temps barbares, ne pouvait être que la passion égoïste de la cupidité ; mais l'égoïsme qui conserve vaut mieux que la violence qui détruit. Sous l'influence des besoins nouveaux, la guerre et la conquête prirent un nouveau caractère. Dans l'antiquité, les vaincus périssaient ou devenaient esclaves.

(1) *Orderici Vitalis*, pag. 661 (dans *Duchesne*, Historiæ Normannorum Scriptores).

(2) « Rapinis et deprædationibus velut lupi famelici summo studio insistebant, ubique, velut prædones debacchantes. » (*Radulph. Coggeshalæ Abbatis* Chronic., dans *Bouquet*, T. XVIII, pag. 87.)

(3) *Stephani Cluniacencis* Epist. ad Ludovic. (*Bouquet*, T. XVI, pag. 130) : « Quid sibi jam invicem rapiant non habent, sed ecclesiæ prædæ eorum. »

(4) *Orderici Vitalis*, pag. 918, 920, et passim. — Au XII[e] siècle, le comte de Namur et le duc de Lorraine eurent une querelle, comme en avaient tous les jours les seigneurs féodaux. Le comte envahit les terres de son voisin, y porta le fer et le feu ; l'abbaye de Gemblou fut détruite de fond en comble, puis la ville fut prise : on se battit dans les lieux saints, des prêtres furent tués au pied des autels. Il n'y avait rien d'extraordinaire dans ces scènes de brigandange : c'était la vie habituelle. (Lettre de *Guibert*, abbé de Gemblou, dans *Martene*, Amplissima Collectio, T. I, pag. 938.)



Au moyen âge, la conquête était une expropriation : les vaincus perdaient leurs biens, mais ils conservaient leur liberté. Telle fut la conquête de l'Angleterre par les Normands : les Anglo-Saxons furent dépouillés, mais cette spoliation universelle ne les empêcha pas de se relever de leur défaite, et de former l'élément principal de la nation anglaise.

SECTION II. — CRUAUTÉ

Au douzième siècle, la rivalité de la France et l'Angleterre se personnifia dans deux princes puissants. Richard Cœur de Lion est le héros du moyen âge; son nom retentit avec terreur dans l'Orient, la poésie chanta ses exploits. Philippe-Auguste est le plus entreprenant des Capétiens; il osa lutter avec Innocent III, il sortit vainqueur d'une coalition formée contre lui par ses barons ligués avec l'Angleterre et l'empereur d'Allemagne. Qui ne s'attendrait, en voyant Richard et Philippe aux mains, à ces grandes victoires qui font la gloire d'un peuple? On est tout étonné, en lisant les chroniques contemporaines, de ne rencontrer aucune bataille ; la guerre se passa en prises de châteaux et en petits combats. Il en était de même de toutes les guerres féodales ; la constitution de la féodalité rendait les grandes guerres impossibles. Il est vrai que tout possesseur de fief devait le service militaire ; la guerre était la fonction sociale des barons, mais cette obligation était circonscrite dans les limites très étroites, de même que toute l'existence des temps féodaux ; elle variait d'après la grandeur du fief et d'après les stipulations particulières intervenues entre le suzerain et son vassal. La plus longue durée du service était de soixante jours pour les expéditions royales, d'après les *Établissements* de saint Louis : mais ces *Établissements* datent d'une époque où déjà la puissance de la royauté devenait prépondérante. Sous le régime féodal proprement dit, chaque vassal n'était tenu qu'aux charges déterminées par l'investiture. Les uns devaient un service de trois jours, d'autres ne pouvaient être retenus hors de chez eux que jusqu'à la nuit ; il y en avait qui étaient obligés de suivre leur suzerain hors de la seigneurie, la plupart ne devaient

le service que pour la défense de leurs foyers (1). Sous un régime pareil, les guerres ne pouvaient être qu'une espèce de duel ; elles se terminaient par une rencontre ou par la prise d'un château. La science militaire n'existait pas, on ignorait les moyens de destruction que l'invention de la poudre a multipliés. Faut-il en conclure que l'homme, en perfectionnant la guerre, a donné plus d'intensité au mal qu'elle produit? Est-il vrai que la guerre entraînait moins de calamités au moyen âge que dans les temps modernes? C'est ce que disent les écrivains qui déprécient le présent pour glorifier un passé imaginaire ; pénétrons dans les guerres féodales, nous verrons que l'humanité n'a rien à leur envier.

La passion du pillage qui animait la noblesse féodale était un bienfait de la Providence, parce qu'elle modérait la fureur de destruction qui transportait les anciens Germains. Mais il restait encore du sang barbare dans les veines des barons ; ils détruisaient trop souvent pour le plaisir de détruire. L'on voit dans les *Chansons de Gestes*, que les brûleurs formaient l'avant-garde des armées féodales (2) ; c'est l'incendie qui annonçait l'invasion des ennemis (3). Le poète breton qui a chanté les hauts faits de Philippe-Auguste, dit qu'en marchant contre les confédérés, » il ravagea les terres *royalement*, en les incendiant et en les dévastant à droite et à gauche (4). » A lire les exploits des Anglais dans leurs guerres du douzième siècle, on dirait une bande d'incendiaires. Écoutons *Guillaume le Breton* : « Dès que Henri a mis le pied sur le territoire de Philippe, il commande à ses coureurs : Allez, leur dit-il, allez par bandes ; n'épargnez aucune métairie, livrez les maisons aux flammes ; enveloppez dans une cruelle destruction tout le pays des Gaules. » Ces ordres sont exécutés à la lettre ; partout des flammes s'élèvent : » Le roi se réjouit et tressaille de voir autour de lui le pays noyé dans des tourbillons de

(1) *Ducange*, vº Hostis.

(2) « Li ardéor se sunt par devant mis. »
(*Garin le Loherain*, T. I, pag. 165.)

(3) « Ne sais quel gent sunt en vostre pays, »
« Guerre me semble au feu qu'on y a mis. »
(*Garin le Loherain*, T, I, pag. 167.)

(4) *Guilielmi Armoricensis* de Gestis Philippi, dans *Bouquet*, XVII, 94 : « Omnia a dextris et a sinistris incendiis devastando et regaliter deprædando. »

fumée et les campagnes brûlées à la fois de tant de feux (1). » Philippe-Auguste en faisait autant; il détruisait et livrait aux flammes tout ce qu'il rencontrait sur son passage, sans même épargner les monastères (2).

Telle était la coutume générale du moyen âge. Les guerres de Frédéric Ier en Italie se passaient en dévastations et en incendies (3), comme celles de Philippe-Auguste et de Richard. Dans le livre du *Sire Raoul* sur les *Gestes de l'Empereur*, on lit à chaque ligne : « Frédéric brûle telle ville, tel château; il détruit les vignes et les arbres jusqu'à la racine. » Des incendiaires de profession ne feraient pas mieux. On est étonné d'une chose, c'est que des guerres ainsi faites n'aient pas changé l'Europe en désert. Bien que le mal ne fût pas aussi grand que nous serions portés à le croire, la guerre n'en était pas moins désastreuse. Une chronique du douzième siècle dit que « la discorde des seigneurs détruisit pour ainsi dire entièrement les pays qui leur étaient soumis (4). » Les guerres de Philippe-Auguste et de Richard réduisirent une partie de la France en une espèce de désert, sans culture ni habitants (5). Il en fut de même des riches campagnes de la Lombardie; dévastées par la rage de ses enfants, elles ressemblaient à un repaire de bêtes féroces, plus qu'à la demeure des hommes (6).

La fureur des combattants ne tenait pas seulement à leur barbarie; la nature même des guerres féodales les rendait cruelles. Dans les grandes guerres, les armées ne sont animées que par le courage et le patriotisme; si la haine se mêle à ces passions généreuses, c'est une haine nationale, ce ne sont pas des inimitiés personnelles, car les individus ne se connaissent pas. Les guerres de la féodalité au contraire se faisaient entre voisins : or dans les relations de voisinage comme dans celles de parenté, l'indifférence est impossible; les sentiments sont extrêmes, c'est ou

(1) *Guilielmi Armor.*, de Gestis Philippi, III, 286, ss., dans *Bouquet*, XVII, 151 Cf. *Rigord.*, de Gestis Philippi (*Bouquet*, XVII, 27.)

(2) *Math. Paris.*, ad. a. 1202.

(3) Frédéric Ier écrit à son oncle l'évêque Othon de Frisingue : « Inde Chiaram, maximam et munitissimam villam, destruximus, et civitatem Astam devastavimus... Destructa Terdona, Papienses... » (*Muratori*, VI, 635.)

(4) *Bouquet*, Recueil des historiens. XI, 273.

(5) *Radulphi Coggeshalæ abbatis* Chronic., XVIII, 78 : « In tantum ut terra absque habitatoribus relicta, et cultoribus evacuata, solitudinis specimen multis in locis præferre videretur. »

(6) « Magis silva ferarum videbatur, quam agricultura. » *Galvan. Flamma*, c. 265.



l'aversion ou l'amitié. Tous les mauvais instincts qui agitent le cœur de l'homme étaient éveillés par les guerres féodales : c'est à cela autant qu'à la barbarie des mœurs qu'il faut attribuer la cruauté qui y régnait (1). Au onzième siècle, les comtes d'Anjou et de Poitou furent en guerre ; les Poitevins, vaincus, n'échappèrent que par la fuite à la fureur des vainqueurs : ceux d'Anjou n'accordaient de quartier à personne, tandis que les Tourangeaux, alliés des comtes d'Anjou, laissaient la vie à leurs prisonniers (2). Dans la lutte des cités lombardes contre Frédéric Barberousse, les Italiens faisaient périr les prisonniers italiens dans les tortures, tandis qu'ils épargnaient la vie des Allemands (3).

Les guerres féodales ressemblent à des duels, et elles sont sanglantes comme des combats singuliers. Lorsque le vainqueur faisait grâce de la vie, sa miséricorde tournait souvent en outrage. Une singulière coutume qui existait en Normandie, marque bien la hauteur insultante du vainqueur et l'abaissement du vaincu : « Telle était l'ordonnance, dit la chronique de Normandie, qu'un homme déconfit se rendait en chemise, pieds nus, et une selle à son col, afin que son vainqueur le chevauchât, s'il lui plaisait (4). » Le bon plaisir des guerriers féodaux n'était pas toujours la merci : l'absence d'un frein social, l'individualisme, l'isolement, la barbarie produisirent des traits de cruauté (5), qui rappellent les traditions de l'antiquité. Les *Chansons de Gestes* égalent parfois l'Iliade, pour la sauvagerie des sentiments. Dans le roman de *Garin le Loherain*, un des héros se jette sur le cadavre d'un guerrier qu'il a vaincu en champ clos, il l'entr'ouvre, prend le cœur dans sa main et en frappe le visage d'un ennemi en lui adressant ces paroles dignes d'Achille :

Tenez, vasal, le cuer votre cuisin,
Or le povez et saler et rotir (6).

(1) *Froissart*, Chroniques, livre I, part. I, chap. CXXVIII : « On dit, et voir est, qu'il n'est si felle guerre que de voisins et d'amis. »

(2) *Gesta Consulum Andegavensium*, dans *Bouquet*, XI, 269.

(3) *Ottonis de Sancto Blasio* Chronic., c. 14 : « Latinos tormentis adactos occidunt, Teutonicis reservatis. »

(4) *Bouquet*, Recueil des historiens, XI, 320.

(5) La chronique du monastère de Bèze dit des barons du XIe siècle : « Principes qui prius fuerant similes leonibus propter crudelitatem et terrorem, et leopardis propter diversarum iniquitatum varietatem. » (*Bouquet*, XII, 308.)

(6) *Garin le Loherain*, T. II, pag. 38.

Robert de Belesme est un type de ces caractères farouches. En vain l'Église l'excommunia, les rigueurs de la religion n'avaient aucune prise sur un homme en qui il ne restait plus un sentiment humain. C'était un jeu pour lui de faire arracher les yeux, de faire couper les pieds et les mains à ses prisonniers, il inventait de nouveaux supplices pour les tourmenter; il s'amusait de leurs souffrances avec ses parasites, il aimait d'entendre les reproches qu'on lui faisait sur l'atrocité de ces supplices. La cruauté l'emportait chez lui jusque sur la passion dominante des tyrans féodaux, la cupidité; il préférait torturer les malheureux captifs que de s'enrichir de leur rançon. Le chroniqueur à qui nous empruntons ces détails, est à la recherche de ce qu'il y a de tyrans fameux dans l'histoire, pour donner une idée de ce brigand; il le compare à Phalaris, à Néron, mais la réalité lui paraît dépasser ces monstres, il est obligé de recourir à des êtres imaginaires : « c'est le dragon de l'Apocalypse qui exerce sa rage contre les hommes, parce que telle est sa nature et sa mission (1). » On le vit crever les yeux à un enfant dont il était le parrain, pour se venger du père (2)!

Ces monstruosités révoltaient même les contemporains. Cependant, il faut l'avouer, si elles n'étaient pas l'expression des mœurs générales, du moins elles en découlaient naturellement; aussi les retrouve-t-on partout. Dans les luttes passionnées des cités italiennes, la cruauté était presque devenue la règle, et l'humanité l'exception. Les vainqueurs se montraient ingénieux dans l'invention de supplices inouïs; la mort ne leur suffisait pas, il fallait des tortures : on crevait les yeux aux prisonniers, on leur arrachait les dents, on leur mettait des crapauds dans la bouche, on les mutilait, puis on les livrait au bourreau : les cadavres, découpés en morceaux, étaient attachés aux arbres des grandes routes (3). Ce n'est que dans un état social pareil que pouvaient se former des hommes comme *Ezzelino*, qui mérite d'être cité à côté de *Robert de Belesme* (4).

(1) *Orderici Vitalis* Historia Normannorum, pag. 707, 708.

(2) « Filioli sui oculos sub chlamyde positi quasi ludens pollicibus extraxit. » (*Henrici Huntindonensis* de contemptu mundi, c. 4, dans *d'Achery*, Spicilegium, T. III, pag. 505.)

(3) Voyez les témoignages dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 578.

(4) *Monachi Paduani* Chronic. : « Crudelitate superavit sævitiam omnium tyrannorum. »

Nous n'avons pas le courage de suivre le tyran italien dans son existence criminelle; on se lasse, on éprouve un invincible dégoût à marcher toujours dans le sang de victimes innocentes. Cependant il faut rassembler nos forces pour continuer le tableau du droit de guerre au moyen âge. Ce qui nous reste à dire est peut-être plus affligeant que les horreurs que nous avons rapportées, car nous allons détruire l'illusion que l'on aime à se faire sur les temps chevaleresques. Qui n'a tressailli au nom de Richard Cœur de Lion? Le nom qu'il porte semble désigner la générosité, aussi bien que l'indomptable courage. Telle est aussi l'idée que l'on a de la chevalerie, mais il y a bien des ombres au tableau, quand on voit de près les héros du moyen âge. La bravoure téméraire de Richard était un sentiment physique, brutal, sans aucune élévation; la plus basse des passions, la colère, le dominait et l'entraînait à des cruautés dignes des petits tyrans féodaux. Richard avait deux à trois mille prisonniers turcs, c'étaient les héroïques défenseurs de Ptolemaïs; la capitulation stipulait la faculté de les racheter, mais Saladin étant en retard de payer les sommes promises, le roi anglais, dans sa fureur, fit conduire les captifs au milieu d'une plaine, et donna l'ordre de les massacrer. Cette boucherie eut lieu le jour de l'Assomption (1)! On a vainement tenté d'expliquer et d'excuser la conduite de Richard (2); lui-même écrit, après avoir versé ce torrent de sang, « qu'il a fait ce qu'il devait faire » (3). Ce fut un de ces accès de violente colère auxquels il était sujet, dit un chroniqueur (4). Il fut cruel dans ses guerres avec Philippe-Auguste, comme dans la croisade. Furieux de la défaite de ses Gallois, il se vengea d'une manière atroce sur les prisonniers français : il en fit précipiter trois du haut du rocher, il arracha les yeux à quinze autres et les renvoya ainsi mutilés au roi des Français, en leur donnant pour guide un captif à qui il avait laissé un œil (5). Voilà les exploits du roi chevalier. S'il mé-

(1) Voyez les témoignages dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. II, pag. 491-493.
(2) *Michaud*, Histoire des Croisades, livre VIII.
(3) Il écrit à l'abbé de Clairvaux : « Sicut decuit, 2500 fecimus exspirare. » *Roger. Hoveden*. pag. 699.
(4) « Rex Angliæ, *sicut vehementia sui furoris eum sæpius exagitavit*, omnes trucidavit. » *Ausberti* historia de expeditione Frederici, pag. 112.
(5) *Guil. Britonis* Philippid. V, 307, ss. (*Bouquet*, XVII, 177.)



rite le nom de *Cœur de Lion*, ce n'est certes pas pour ses nobles sentiments (1).

Philippe-Auguste, quoiqu'il n'eût pas l'ardeur guerrière de son rival, ne reculait pas devant des actes cruels. Lorsque Richard lui envoya ses prisonniers mutilés, le roi français infligea le même supplice à un pareil nombre d'Anglais; pour qu'il ne manquât rien à ces horribles représailles, il eut soin de précipiter trois captifs du haut d'un rocher: « Il montra par là, dit le poète qui a chanté ses exploits, qu'il n'était pas inférieur à Richard en force ni en valeur (2). » Il était difficile à Philippe-Auguste de rivaliser avec le lion anglais; mais il avait son genre de supériorité, c'était la mauvaise foi et le mépris des serments. Lorsqu'il déserta la terre-sainte, il jura sur l'Évangile, en présence de l'armée, qu'il ne ferait aucun dommage au roi d'Angleterre, qu'il respecterait ses terres et ses vassaux, qu'il les défendrait même, tout comme s'il s'agissait de la ville de Paris. A peine eut-il quitté la Palestine qu'il songea à se faire délier de ses engagements par l'Église. Le pape n'ajouta pas foi à ses calomnies, et lui défendit, sous peine d'anathème, d'envahir les possessions du roi d'Angleterre (3). Mais l'âpre ambition du prince français ne tint compte ni des serments ni des menaces du pape.

Cruauté et perfidie, voilà les taches qui souillent la chevalerie et les guerres du moyen âge. Nous ne sommes pas au bout des calamités qui pesaient sur ces temps que les aveugles partisans du passé regrettent. Tant que les armées ne furent composées que de vassaux, les maux de la guerre ne dépassèrent pas les étroites limites des baronnies: il y avait d'ailleurs un frein aux passions qui agitaient les combattants, l'intérêt, le vainqueur d'aujourd'hui pouvant être vaincu demain. Mais à peine la féodalité fut-elle constituée, qu'il s'introduisit un élément nouveau dans les armées, les mercenaires. C'était une nécessité, car le service féodal était insuffisant pour les besoins de la guerre; aussi voit-on les mercenaires employés, dès le onzième siècle, dans les petites guerres

(1) Un contemporain l'a jugé ainsi: « *Leoninam feritatem* in vultu atque in gestu prætenderet. » (*Radulph. Coggeshalæ Abbatis*, Chronic., dans *Bouquet*, XVIII, 84.)
(2) *Guil. Briton.* Philipp. V, 318. (*Bouquet*, XVII, 178.)
(3) *Benedicti Petroburgensis* Vita Henrici II, dans *Bouquet*, XVII, 526, 541.



féodales; les évêques mêmes s'en servaient (1). Ils étaient bien plus indispensables encore dans les guerres de conquête : une grande partie de l'armée de Guillaume le Conquérant se composait d'aventuriers accourus à son appel de tous les pays (2). Au douzième siècle, les routiers, connus sous le nom de *brabançons*, formaient en quelque sorte la milice régulière des seigneurs (3).

Écoutons les lamentations des contemporains sur les excès auxquels se livraient ces enfants perdus : « Ce sont des hommes de sang, des incendiaires, dit l'un (4). C'est la plus cruelle des pestes, dit un autre (5). Ils ressemblent à des bêtes féroces, plutôt qu'à des hommes, ajoute un troisième; comme des animaux sauvages, ils ont soif du sang; ils n'épargnent ni l'âge, ni le sexe, ni les religieux, ni les églises (6). » Les *Grandes Chroniques de France* nous diront comment ils traitaient les clercs : « Ils ardaient les moustiers et les églises, et traînaient après eux les prêtres et les religieux et les appelaient *cantadors* par dérision. Quand ils les battaient et tourmentaient, lors leur disaient-ils : *cantadours*, *chantez*. Et puis leur donnaient grands buffes parmi les joues, et battaient moult âprement de grosses verges, dont il avint qu'aucuns rendirent leurs âmes à Dieu en tels torments... Mais nul ne pourrait raconter sans grand douleur de cœur et sans grands larmes ce qui s'ensuit après. Quand ils robaient les églises, l'eucharistie prenaient à leurs mains souillées et sanglantées du sang humain; ils la jetaient par terre, puis la foulaient aux pieds. A leurs garces faisaient voile et couvre-chefs des corporaux sur quoi l'on traite les précieux corps de Jésus-Christ en sacrement de l'autel (7)... »

(1) *Fulberti*, Episcopi Carnotens., Ep. ad Hildegar., dans *Bouquet*, X, 479 : « Audiri enim de quibusdam episcopis, quia secularia arma complectuntur, et *militares* copias pretio conducunt. »
(2) *Roman de Rou*, v. 11,320 (T. II, pag. 134) :

« De par tut manda soldéiers
« Ki el gaving vunt volentiers.

(3) *Laurentii* Gesta Episcopi Virdunens., c. 26 (*Pertz*, X, 505). — Capituli Autissidiorensis, Epist. ad. Ludov. VII (*Bouquet*, XVI, 94).
(4) *J. de Vitriaco*, Histor. Occid., II, 27.
(5) *Abbatis Cluniacens*. Ep. ad Ludov. VII, dans *Bouquet*, XVI, 130.
(6) *Radulphi Coggeshalæ Abbatis* Chronic. (*Bouquet*, XVIII, 119) : « Nulli ætati, aut sexui, aut clericali sive religiosorum dignitati parcentes. »
(7) *Grande Chronique*, édit. de *Paris*, T. IV, pag. 20. C'est la traduction presque littérale de

Les populations exaspérées se soulevèrent contre les brigands qui les foulaient; l'Église vint à l'appui des malheureux; les routiers furent défaits. Mais c'était un mal qui se recrutait sans cesse et qu'il était impossible de détruire. Deux puissants princes, Frédéric Barberousse et Louis VII, s'unirent pour expulser « les hommes malfaisants qu'on appelle brabançons ou cotereaux; » ils s'engagèrent à ne plus s'en servir dans leurs guerres et ils menacèrent les seigneurs qui les emploieraient de peines ecclésiastiques et civiles (1). Ces menaces furent vaines; Frédéric lui-même, dans ses guerres d'Italie, ne dédaigna pas les services d'un ancien clerc qui ravagea les faubourgs de Rome avec sa troupe d'aventuriers (2). Les routiers étaient les auxiliaires nés des rois, car la force que ceux-ci trouvaient dans la hiérarchie féodale tournait trop souvent contre eux : Philippe-Auguste se servit des mercenaires contre les barons révoltés (3). Aussi voit-on les rois prendre leurs favoris parmi les capitaines de routiers. Richard Cœur de Lion, Philippe-Auguste, Jean sans Terre, étaient toujours entourés de leurs brabançons. *Mercadier* fut le compagnon inséparable de Richard. *Falcaise*, de simple routier, devint un grand personnage; Jean sans Terre lui donna le château de Bedford, lui fit épouser une noble héritière et confia à sa garde les fortifications d'Oxford, de Northampton et de Cambridge (4).

Il n'y a pas de mal absolu dans le monde. Les mercenaires furent la plaie de la féodalité; ils reparurent à la fin du moyen âge pour désoler la France et l'Europe; mais ces routiers, poursuivis de malédictions, aidèrent aussi à détruire le régime féodal. Le service militaire des vassaux ne suffisait pas aux rois; c'était un danger presque autant qu'un appui. Pris en dehors de la hiérarchie féodale, les mercenaires brisèrent la féodalité. La seule fonction des possesseurs de fiefs était de servir leur suzerain à la guerre; une fois que les rois trouvèrent en dehors de la vassalité

Rigord., De gestis Philippi, dans *Bouquet*, XVII, pag. 11. Cf. Chronic. Turonense (*Bouquet*, XVIII, 296) : « Ecclesias Dei frangentes et spoliantes, et quod deterius est, in contemptum Dei, in imaginum facies exspuentes. »

(1) *Bouquet*, XVI, 697.

(2) *Idem*, XII, 446.

(3) *Idem*, XVIII, 250.

(4) Sur les routiers du XIIe et du XIIIe siècle, voyez *Bibliothèque de l'École des Chartes*, T. III, pag. 127, 417.

une force plus grande, et dont ils disposaient en maîtres, les liens féodaux se relâchèrent et finirent par se rompre. Pour achever la dissolution du régime féodal, il ne fallait qu'une chose, rendre l'établissement des mercenaires permanent. Ce changement dans l'organisation militaire ne fut rien de moins qu'une révolution : c'est le passage des temps féodaux aux temps modernes.

Il n'y a pas de mal absolu : cela est vrai pour le droit de guerre du moyen âge aussi bien que pour les mercenaires. Le but que l'humanité poursuit, instinctivement ou avec conscience, c'est la diminution du mal dans ce monde; et ce but, elle l'atteint avec l'appui de Dieu. Le bien sort du mal même. Au milieu des cruautés du moyen âge, les sentiments s'élèvent et s'épurent; insensiblement le droit de guerre change, la cruauté fait place à l'humanité, la perfidie à la bonne foi. Donnons-nous la jouissance de suivre le progrès de cette bienfaisante révolution.

SECTION III. — GERMES D'HUMANITÉ

Peut-on parler d'humanité au moyen âge? L'antiquité, si féconde en tyrans, n'a pas de personnages plus odieux que les *Robert de Belesme* et les *Ezzelino;* la chevalerie même, cette fleur de la féodalité, est souillée de sang et de mauvaise foi. Ce spectacle semble confirmer la désolante doctrine que tout dans ce monde se perfectionne, à l'exception de l'homme : les passions paraissent être aujourd'hui ce qu'elles étaient il y a deux mille ans. Nous ne croyons pas à cette persistance du mal. Quand on compare l'état actuel du monde au monde ancien, il y a un progrès évident dans les institutions sociales et dans les sentiments des peuples. Comment ce progrès se serait-il accompli, si l'homme restait toujours le même? N'est-ce pas l'homme qui, sous l'inspiration de Dieu, est l'auteur des améliorations qui s'opèrent? S'il y a un perfectionnement, cela n'implique-t-il pas que l'homme aussi se perfectionne? Ce qui nous trompe, quand nous étudions le genre humain, c'est la lenteur inévitable des modifications qui s'opèrent en lui; mais qu'on se place à la distance de quelques milliers d'années, le changement en bien paraîtra évident. Qu'est-ce que ce sentiment d'humanité dont nous cherchons des traces au moyen âge? Les anciens le connaissaient-ils? A peine décou-

vre-t-on chez eux un faible germe de la vertu qui caractérise les temps modernes. C'est un de nos ancêtres qui prononça ces mots terribles : *Malheur aux vaincus!* Il n'y avait ni droit ni pitié pour l'ennemi; la mort ou l'esclavage, tel était son lot. Qu'on ouvre les admirables historiens de la Grèce et de Rome; leur échappe-t-il un cri de réprobation sur les scènes affreuses qu'ils racontent? Les plus grands d'entre eux sont aussi ceux dont le patriotisme est le plus sauvage; plus ils ont d'affection pour la cité, plus ils ont de haine pour l'étranger. Aujourd'hui le vaincu est sacré, il porte sur son front la marque de son origine divine, il est l'égal du vainqueur, parce qu'il est homme comme lui. La charité et l'humanité ne connaissent plus de nationalité. Voilà une révolution immense, mais elle ne s'est pas faite en un jour. Il lui a fallu des siècles pour s'accomplir. Nous en trouverons le germe dans les mœurs germaniques et dans le christianisme.

Un illustre historien dit que c'est peut-être à la chevalerie que nous devons l'humanité qui vient quelquefois se mêler aux horreurs de la guerre (1). L'histoire peut affirmer ce que *Robertson* énonce sous une forme dubitative. Nous ne partageons pas les illusions de la poésie sur les temps chevaleresques; nous avons insisté sur la barbarie de cet âge dont on voudrait faire un idéal; mais tout était-il cruauté et perfidie dans les mœurs de la féodalité? Qu'on lise les serments que les chevaliers prêtaient; ils juraient :

« Qu'ils ne combattraient jamais, accompagnés, contre un seul, et qu'ils fuiraient toutes fraudes et supercheries ;

« Qu'ils garderaient la foi inviolablement à tout le monde;

« Qu'ils seraient fidèles observateurs de leur parole et de la foi donnée, et qu'étant faits prisonniers en bonne guerre, ils paieraient exactement la rançon promise, ou se remettraient en prison au jour, au temps convenu, selon leur promesse, à peine d'être déclarés infâmes et parjures;

« Que sur toutes choses, ils seraient fidèles, courtois, humbles et ne failliraient jamais à leur parole, pour mal ou perte qui en pût advenir (2). »

(1) *Robertson*, Histoire de Charles-Quint, Introduction.
(2) *Guizot*, 36e leçon, d'après *Colombière*, le Vrai théâtre d'honneur et de chevalerie, T. I, pag. 22.

Nous ne disons pas que ces serments furent toujours observés : où est la société qui ne faillit jamais à ses devoirs ! Les mœurs étaient barbares et trop souvent la barbarie l'emportait. Mais c'est déjà beaucoup que des promesses de loyauté et de générosité fussent faites ; ces vertus finiront par pénétrer dans les mœurs. Déjà au moyen âge les sentiments chevaleresques se répandirent en dehors du cercle de la chevalerie. Les cités italiennes différaient grandement des sociétés féodales ; les Hohenstaufen et leurs nobles guerriers furent étonnés, scandalisés de voir les armes aux mains des artisans, de ceux qu'ils auraient volontiers nommés la canaille (1). Eh bien, ces républiques bourgeoises montraient dans leurs hostilités une loyauté et une générosité qui touchent au romanesque. Elles auraient réputé honteux de prendre un ennemi au dépourvu : « A Florence, il y avait une cloche de guerre, nommée *Martinella,* que l'on sonnait jour et nuit, un mois avant de commencer les hostilités, afin que les ennemis pussent se préparer à la défense (2). » Cet usage chevaleresque rappelle les *Nibelungen* : le roi de Danemark, en dénonçant les hostilités à Gunther, roi des Bourguignons, l'engage à se procurer l'appui de tous ses amis. Les lois du combat judiciaire furent étendues aux guerres publiques. Un duel sans défi et sans loyauté ne serait plus qu'un meurtre : les guerres, ces duels des peuples, eurent également leurs règles. Les cités italiennes envoyaient à l'ennemi *le gant sanglant du combat* (3) ; quelquefois le défi était à jour et heure fixes, comme dans un champ clos. Ces usages s'observaient dans les grandes guerres aussi bien que dans les petites luttes féodales. Louis le Gros signifia au roi d'Angleterre que tel jour il entrerait sur ses terres et lui livrerait bataille (4). Au quatorzième siècle (1339), Édouard d'Angleterre envoya au roi de France un héraut « pour demander et accepter la journée de la bataille... Le roi de France entendit volontiers et accepta le jour. « Si s'en retourna le héraut vers ses seigneurs, dit *Froissart*, bien

(1) *Otton Frisengens.*, de gestis Friderici, II, 13 : « Quoslibet *contemptibilium, etiam mechanicarum artium opifices,* quos cæteræ gentes ab honestioribus et liberioribus studiis tamquam *pestem* propellunt, ad militiæ cingulum vel dignitatum gradus assumere non dedignantur. »

(2) *Machiavelli,* Istorie fiorentine, lib. II.

(3) « Il guanto sanguinoso della battaglia. » *Muratori,* Antiquit., Dissert. XXVI, T. II, pag. 531.

(4) *Suger,* Vita Ludovici Grossi, a. 1119 (*Bouquet,* XII, 45). — *Ducange,* v° *Diffidare,* donne plusieurs exemples.



revêtu de bons manteaux fourrés, que le roi de France et les seigneurs lui donnèrent pour les riches nouvelles qu'il avait rapportées (1). » Une guerre qui n'était pas précédée d'un défi, était réputée trahison (2).

La loyauté et l'honneur sont de l'essence de la chevalerie; il n'y a pas de devoir plus sacré pour les chevaliers que la foi. Les serments prêtés par l'élite de la population guerrière et l'autorité de l'exemple devaient répandre la bonne foi et en faire une loi pour tous les combattants : tel était en effet, le sentiment dominant au moyen âge. Sans doute, l'ambition, cette âpre passion de la féodalité, fit oublier plus d'une fois la parole donnée, même sur les livres saints et les reliques. Mais pour juger une époque, il faut faire appel à la conscience générale; si elle réprouve ceux qui violent la foi, ces hommes sont des coupables, ils ne sont plus l'expression de leur temps. Ouvrons les poètes et les chroniqueurs; ils nous diront ce que la féodalité pensait de la loyauté entre ennemis. Si le manque de foi pouvait jamais être excusable, il l'eût été dans les luttes de la chrétienté contre les Sarrasins : n'étaient-ils pas les ennemis du Christ, les enfants des ténèbres? Cependant le plus ancien poème chevaleresque, la *Chanson de Roland*, dit : « Telle était la loi établie, que, lorsqu'un Sarrasin et un chrétien convenaient de faire trêve, aucun d'eux ne devait la rompre, et que, dans le cas où l'un ou l'autre l'aurait violée, l'infracteur serait mis à mort (3). » Les chroniqueurs, tout en partageant les passions des guerriers, ont des paroles de blâme pour ceux qui n'observent pas les trêves. *Guillaume de Nangis* traite d'infâme la conduite de Renaud, prince d'Antioche qui, au milieu d'une paix jurée, surprit une caravane de Turcs (4). Lorsque Philippe-Auguste, malgré les serments prêtés sur les Évangiles, voulut envahir la Normandie, ses vassaux refusèrent de le suivre, par respect pour la foi jurée (5). Ces sentiments finiront par prendre racine dans les esprits et ils acquerront une puissance telle, que

(1) *Froissart*, livre I, partie I, c. 90.
(2) *Villehardouin*, c. 112.
(3) Traduction de *Delécluze*, Roland ou la chevalerie, T. I, pag. 17.
(4) *G. de Nangis*, Chronic. ad. a. 1186.
(5) *Roger de Hoveden*, Annales, pag. 718 : « Primates regni sui noluerunt ei consentire, dicentes quod Dominus Papa excommunicaverat omnes qui guerram facerent in terra regis Angliæ ante reditum suum et quod ipsi juraverant tenere ei et terræ pacem, donec rediret. »

la loyauté sera une loi invariable que les combattants observeront, même sans serment.

Il y a un autre sentiment qu'on sera plus étonné de rencontrer chez les rudes guerriers du moyen âge, l'humanité. L'antiquité, malgré sa brillante civilisation, ne l'a pas connu; n'est-ce pas un paradoxe de dire que la féodalité fut plus humaine qu'Athènes et Rome? Cependant le fait ne saurait être contesté. Une immense révolution s'opère dans le droit des gens au milieu de la barbarie féodale. Chez les anciens, la guerre était la grande source de l'esclavage. La servitude survécut à l'invasion des peuples du Nord : les Barbares traînaient les vaincus à leur suite, disent les hagiographes, accouplés comme des chiens (1). Il en fut encore ainsi pendant l'époque transitoire qui sépare l'antiquité des temps féodaux. Avec la féodalité l'esclavage des vaincus cessa, parce qu'il répugnait à la nature des guerres féodales. C'étaient le plus souvent des contestations d'intérêt privé entre seigneurs, qui se vidaient les armes à la main; la victoire décidait qui avait gain de cause. Ces luttes étaient l'expression la plus haute du sentiment de la personnalité qui domine dans la race germanique; comment auraient-elles abouti à dépouiller le vaincu de sa personnalité, à en faire une chose? La servitude des vaincus eût été en contradiction avec tout l'état social. Il n'y avait plus de servitude personnelle, il ne pouvait donc plus s'agir de réduire le vaincu en esclavage, tout au plus pouvait-il devenir serf. Pour le serf, ce n'était pas un changement de condition; pour le chevalier, le servage ne se concevait pas; libre au vainqueur de le mettre à mort, de le torturer, de le dépouiller, mais faire d'un noble un serf, cela était chose impossible.

Une captivité plus ou moins dure, tel était le sort des vaincus; ils pouvaient se racheter par une rançon. Souvent ils payaient leur liberté de leurs terres; il en coûta Tours et ses dépendances au comte Thibaut, pour recouvrer sa liberté, et la Saintonge au duc d'Aquitaine, prisonnier du duc d'Anjou (2). Parfois le vainqueur se montrait plus généreux. Dans le poème des *Nibelungen*, Siegfried veut que l'on rende la liberté aux prisonniers sans rançon,

(1) *Bouquet*, III, 429.
(2) 1041. Gesta Consulum Andegavens. (*Bouquet*, XI, 267.)

sous la seule condition qu'ils donnent leur parole de ne plus commettre d'hostilités. La poésie est ici l'expression de la réalité. Après la bataille de Mortemer, Guillaume le Bâtard rendit les prisonniers, en leur faisant seulement payer leurs dépenses (1). Il y avait ceci de particulier dans les guerres féodales, c'est qu'elles étaient de véritables guerres civiles, lorsque le vassal combattait le suzerain; à la rigueur, le vassal qui succombait, méritait la mort. Mais le plus souvent l'humanité l'emportait sur le droit strict. Les Lombards étaient aux yeux des Hohenstaufen, des sujets révoltés; cependant après le siége de Crême, où les deux partis s'étaient livrés à des atrocités inouïes, Frédéric trouva que « le plus glorieux triomphe était de laisser la vie et la liberté aux vaincus (2). » Après la prise de Milan, l'empereur ordonna la destruction de la ville, mais il fit grâce aux habitants (3). Un vassal de Philippe-Auguste excita une dangereuse coalition contre son suzerain; le comte de Flandre, le roi d'Angleterre et l'empereur d'Allemagne, ne se proposaient rien de moins que le partage de la France. Philippe-Auguste combattit donc à Bouvines pour son existence. Un contemporain dit que ses vassaux méritaient la mort; le roi leur laissa la vie, et presque tous reçurent la liberté moyennant rançon (4).

Que l'on compare les guerres civiles de la Grèce et de Rome, et l'horrible traitement des vaincus, avec cette générosité des temps féodaux, et l'on sera forcé de convenir qu'un esprit nouveau animait le moyen âge. Ce n'est pas encore l'humanité, les mœurs étaient trop rudes, mais c'est la lutte de ce sentiment contre la barbarie. Parfois, la barbarie était la plus forte. Nous avons rapporté un trait atroce de Richard Cœur de Lion; le roi s'applaudit du supplice des Sarrasins, mais sa férocité trouva des

(1) *Chronique de Normandie*, dans *Bouquet*, XI, 341.

(2) *Radevic.*, De gestis Frederici II, 63 (*Muratori*, VI, 838) : « Sicque gloriosius ex ipsa triumphamus, quod tam miseræ genti vitam concessimus. Leges enim tam divinæ quam humanæ summam semper clementiam in principe esse debere testantur. »

(3) Frédéric Ier écrit au comte de Soissons : « Ex indultu imperialis clementiæ, *quæ nullum magis, quam Imperatorem et principem decet*, universos Mediolanenses vitæ munere donavimus. » (*D'Achery*, Spicileg. III, 536.)

(4) *Guil. Armoricensis*, de gestis Philippi (*Bouquet*, XVII, 100) : « Licet omnes de regno suo, qui in mortem ipsius conspiraverant et pro posse suo ipsum occidere procuraverant, secundum leges et secundum terræ illius consuetudines capitis essent plectendi, ipse tamen, tanquam mitis et misericors, vitam omnibus condonavit. »

réprobateurs. Thucydide raconte froidement et sans blâme la cruauté des Athéniens, bien que les vaincus fussent des Grecs; les chroniqueurs du moyen âge reprochent au roi d'Angleterre d'avoir donné la mort à des Sarrasins, contre tout droit, et contre toute justice (1). C'est l'éveil de la conscience humaine. Ezzelino, tyran de Padoue, fait prisonnier, fut frappé par un soldat; l'historien italien qui rapporte le fait en blâme sévèrement l'auteur : « Il ne mérite aucun éloge, dit-il, mais plutôt l'opprobre pour une telle bassesse; car outrager un prisonnier, noble ou vilain, c'est comme si l'on frappait un cadavre (2). »

La générosité pour les vaincus entra dans les mœurs; elle se produisit avec éclat dans les guerres nationales du quatorzième siècle. Nous avons dit quelle fut la conduite chevaleresque d'Édouard III. Ce n'étaient pas les sentiments de quelques hommes que leur beau naturel élevait au dessus de leur âge; les guerriers étaient tous animés d'un esprit nouveau. « Après la bataille de Poitiers, dit *Froissart*, quand les chevaliers anglais et gascons eurent festoyé leurs prisonniers, chacun s'en alla en son logis avec les chevaliers et écuyers qu'il avait pris : ils leur demandaient sur leur foi combien ils pourraient payer, sans eux grever et les croyaient légèrement; et si disaient communément, qu'ils ne voulaient mie si étroitement rançonner nul chevalier ni écuyer qu'il ne pût bien chevir et advancer son honneur. » Il faut cependant faire une restriction à ces éloges; on ne peut jamais rien affirmer d'absolu sur le moyen âge; les affirmations les plus contraires sont également vraies. Le mobile des chevaliers était un mélange d'humanité, d'orgueil de caste et d'intérêt; ce sont des passions opposées qui luttent ensemble, mais la victoire restera aux meilleures.

Un sentiment manquait à la féodalité, le goût de la paix. Sous quelle influence s'est développé ce sentiment, qui acquiert une puissance tous les jours croissante? Une religion de paix existait au milieu d'une société organisée pour la guerre : c'est le christianisme qui a fait de la paix un des principes qui régissent le genre humain.

(1) *Chronic.* Sicardi Cremonens. Episc. (*Muratori*, VII, 613) : « Contra fas et licitum. »
(2) *Rolandinus*, XII, 8, dans *Muratori*, VIII, 354.



CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET LA GUERRE

SECTION I. — LA PAIX CHRÉTIENNE

La féodalité a du sang du nord dans les veines, elle aime le pillage, la destruction et le sang; cependant des désirs de paix se font jour au milieu d'une société qui semble avoir pour unique mission la guerre. Les hommes ne peuvent se soustraire aux lois de la nature : la paix, l'harmonie est le terme idéal de leur destinée ; même aux époques où la guerre est une nécessité, ils la redoutent comme une face du mal. Il est vrai que, sous le régime de la féodalité, les classes dominantes ne respirent que les combats, mais les populations foulées soupirent après la paix ; elle leur paraît un bien d'autant plus grand qu'elles n'en jouissent qu'à de rares intervalles (1). Les armées de Philippe-Auguste et de Henri

(1) L'amour de la paix se manifeste déjà dans les *Chansons de Gestes*. Quand le roi Pépin fait la paix entre les Lorrains et les Bordelais,

« Dient Franceis, Normant et Angevin :
Diex (Dieu) nous doint pais, qui de l'aigue (eau) fist vin,
Quand fut as noces de saint Archedlin !
Se s'en ralast chascuns en son païs,
Faurait li sieges où nous avons tant sis,
Si reverrions nos femes et nos fils. »

(*Garin le Loherain*, T. I, pag. 285.)

étaient en présence, quand un légat les vint séparer. Quelle impression cet événement inattendu fit-elle sur les masses? « Les soldats, dit le chroniqueur, déposèrent leurs armes et retournèrent à leurs foyers, louant Dieu de leur avoir donné la paix (1). » Les peuples ne partageaient pas les passions de leurs maîtres; ils ne connaissaient de la guerre que les misères, tandis que la gloire et les avantages étaient pour les seigneurs (2). Autant les combats avaient d'attrait pour les nobles barons, autant le doux nom de paix réjouissait les humbles vassaux (3).

L'Église donna satisfaction à ce besoin de la nature humaine. Essentiellement pacifique, elle ne connaît qu'une lutte, celle contre le péché; elle a horreur du sang. Les conciles cherchèrent à réaliser cet idéal dans le sein du clergé. Ils veulent que le prêtre soit pur de sang; c'est à peine s'ils lui permettent la légitime défense (4): celui qui tue un brigand, en défendant sa vie, doit faire pénitence jusqu'à sa mort (5). Les conciles interdisent même aux clercs de verser le sang pour sauver la vie de leurs semblables: ils ne peuvent pratiquer des actes de chirurgie ou l'on emploie le fer et le feu (6). Il ne leur est pas permis de porter des sentences de mort: le prêtre qui se souille de sang humain comme juge, est dégradé et condamné à une prison perpétuelle; on ne le reçoit à la communion qu'à son décès, en vue de la miséricorde divine qui veut le salut du pécheur et non sa damnation (7). Si le sang ordonné par la justice, dans l'intérêt de la société, est une souillure pour le clerc, que doit-ce être du sang versé dans les combats où dominent les passions humaines? L'Église a eu ses guerres, elle

(1) *Benedicti Petroburgensis* Vita Henrici II. (*Bouquet*, XVII, 471.)

(2) *Guillaume de Neubourg* dit, en parlant des guerres entre Philippe-Auguste et Richard (V, 25, dans *Bouquet*, XVIII, 53): « Quantum inter se superbi principes fremebant, tantum et miseræ plebes gemebant. » Le savant chroniqueur ajoute: « Quidquid enim delirant reges, innoxiæ plectuntur plebes. »

(3) *Idem* (V, 17, dans *Bouquet*, XVIII, 50): « Concordiam principum ingens incruentorum exercituum lætitia sequitur, pacis dulce nomen sonoris vocibus inculcatur. »

(4) Le *vénérable Hildebert*, évêque du Mans au XIIe siècle, écrit qu'un prêtre qui a tué un brigand, dans un cas de légitime défense, ne peut plus remplir les fonctions du sacerdoce. Il se fonde sur saint Ambroise: « Vir Christianus quærere sibi vitam aliena morte non debet. » *Epist.* 60 dans la *Bibl. max. Patrum*, XXI, 147.

(5) Voyez les témoignages dans *Thomassin*, Discipl. Ecclés.. part. II, liv. I, 75, 76.

(6) Concil. Later., a. 1215, c. 18 (*Mansi*, XXII, 1006). — *Gregor. Decret.*. lib. I, tit. V, c. 9.

(7) *Concil. Toletan.*, a. 675, c. 6 (*Mansi*, XI, 141). *Gratiani Decretum*, Causa XXIII, quæst. 8, c. 30.

les a appelées saintes, mais jamais les conciles n'ont permis aux prêtres d'y prendre part : « Tant le céleste agneau, dit *Thomassin*, est jaloux que les ministres de son sacrifice non sanglant, ne versent un autre sang que celui dont l'effusion a rendu aux hommes une vie immortelle (1). » Si un clerc meurt dans un combat, on ne lui accorde que la sépulture, mais l'Église refuse de prier pour son âme, elle l'abandonne à la rigueur du juge suprême (2).

Telle est la loi rigoureuse qui régit les clercs. L'Église n'a pas osé l'étendre au monde laïque ; comment aurait-elle songé à prohiber toute effusion du sang dans un âge qui répandait le sang par besoin et par goût? Logiquement toutefois, l'idéal des clercs doit être celui des laïques, car il n'y a qu'une perfection ; l'Église peut se montrer plus exigeante pour les uns que pour les autres ; toujours est-il que si les clercs pratiquent la vie parfaite, cette vie doit servir de type à tous les fidèles, puisque tout chrétien doit aspirer à la perfection. Aussi l'Église applique-t-elle la loi des clercs aux laïques, dans la limite du possible : le sang est une souillure et demande une pénitence : la sépulture est refusée à ceux qui périssent dans les tournois (3). Un concile imposa aux compagnons de Guillaume le Conquérant une pénitence d'un an pour chacun de ceux qu'ils avaient tués, de quarante jours pour ceux qu'ils avaient blessés, de trois jours pour avoir voulu blesser. Mais comment les soldats feront-ils pénitence? La profession des armes est à elle seule un péché (4) ; le véritable pénitent doit donc commencer par déposer les armes : telle est la décision du concile de Rome de 1078 (5).

Si la guerre est une des faces du péché, la paix par contre est une loi des sociétés chrétiennes : cette loi, l'Église osa la proclamer au milieu d'un siècle de fer. Elle crut un instant qu'il était possible de remplacer l'état permanent de guerre par une paix permanente ; elle ne tarda pas à se désabuser ; alors elle essaya de modérer les calamités de la guerre en imposant une trêve aux

(1) *Thomassin*, Discl. eccl., part. I, liv. I, c. 75, § 11.

(2) « Neque in oblatione, neque in oratione pro eo postuletur sed in manus incidat judicis. » *Gratiani Decret.*, causa XXIII, quæst. 8, c. 4.

(3) *Concile de Latran* de 1179. Innocent II avait déjà condamné les tournois (*Baron.*, Annal., a. 1148, n° 12).

(4) « Sine peccato exercere non potest. »

(5) Can. 5. — Cf. *Thomassin*, Disci. eccl., part. I, liv. I. c. 74, § 2.

combattants. Mais la paix resta toujours son idéal; écoutons le pape Calixte (1). C'est un homme politique, haut placé par sa naissance, l'auteur du concordat de Worms : « Le Fils de Dieu est descendu du ciel pour nous donner la paix; il a, dans sa clémence, pris un corps humain, afin de calmer la guerre mortelle qui provenait des crimes de notre premier père, afin d'être le médiateur de la paix entre le Créateur et l'homme... Nous qui sommes vicaire de Jésus-Christ dans ce monde, nous devons l'imiter en toutes choses. Faisons donc tous nos efforts pour procurer la paix et le salut à ses membres... J'appelle membres du Christ les peuples chrétiens qu'il a rachetés au prix de son sang... Peut-on, au milieu du tumulte des armes, contempler dignement les choses spirituelles, ou méditer convenablement la loi divine? La guerre viole les églises, elle profane les choses sacrées, elle accumule toute espèce de crimes. » Le pape dépeint en traits sombres l'état de la société livrée en proie à la force, la dissolution qui en résulte, la perte des âmes qui sont précipitées par masses dans les enfers : « Nous devons donc embrasser la paix avec ferveur, nous devons la recommander sans cesse, et la prêcher par les paroles et par l'exemple. Le Christ lui-même, au moment de sa passion, la laissa à ses disciples en leur disant : *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix*. En ressuscitant des morts, il la rappela encore en disant : *Que la paix soit avec vous*. Aux lieux où elle règne, on trouve repos et sécurité... La paix est le doux et salusaire lien des hommes qui vivent en société, elle est un bien général pour toute créature raisonnable. Unis indissolublement par elle, les habitants des cieux se réjouissent... Cette vertu qui est ordonnée par les saintes Écritures, je travaillerai, avec l'aide du Créateur, à la propager dans toute son Église. » Le pape conclut, en prescrivant la trêve de Dieu. Il annonce qu'il va travailler avec l'empereur à la paix du sacerdoce et de l'empire. Il engagera les rois à mettre un terme à leurs dissensions, et à jouir de la sécurité et du repos avec les peuples qui leur sont soumis : quant à ceux qui ne voudront pas céder à ses invitations, et qui persévéveront avec insolence dans leurs entreprises, contre le droit et la

(1) Discours au concile de Rheims, 1119, dans *Orderic. Vitalis*, Historia Normannor., pag. 859

tranquillité publique, il les frappera de la terrible sentence de l'anathème.

Telle est la doctrine de l'Église sur la guerre et la paix : la guerre est une cause de perdition, la paix une condition de salut. C'est donc un devoir pour les vicaires de Dieu, comme le dit Calixte, d'établir la paix et de répandre des sentiments pacifiques. Aux douzième et treizième siècles, les papes avaient encore un intérêt plus pressant de travailler à la pacification de la chrétienté. Ils avaient attaché leur nom aux croisades, or la guerre sainte était impossible, si les princes chrétiens se déchiraient entre eux ; de là les longs efforts de la papauté pour réconcilier les rois et pour les unir contre l'ennemi commun. Alexandre III écrit à l'archevêque de Reims et à l'évêque de Soissons de rétablir la paix entre les rois de France et d'Angleterre, dans l'intérêt de l'Église d'Orient (1). Ailleurs le pape dit que ce qui fait la force des Sarrasins, ce sont les dissensions des princes chrétiens ; il exhorte les rois de France et d'Angleterre à la concorde, s'ils ne veulent pas que la terre sainte devienne la proie des infidèles (2). Si les croisades ne donnèrent pas la paix à l'Europe, elles contribuèrent du moins à diminuer les calamités des guerres privées qui la désolaient, en offrant un but glorieux aux forces désordonnées qui s'agitaient au sein de la féodalité ; elles exercèrent encore une influence plus profonde, en répandant le sentiment de l'unité et de la fraternité chrétiennes.

La paix prêchée sans cesse au nom de Jésus-Christ, finit par entrer dans les mœurs ; non pas que la guerre fît place à la paix, cela était impossible ; mais la paix fut considérée comme un devoir et la guerre comme une discorde entre frères, comme un péché. Ce sentiment perce déjà dans les *Chansons de Gestes*. *Garin le Loherain*, après avoir passé sa vie à faire la guerre, finit par sentir des remords ; il propose lui-même une trève à ses adversaires : il donnera satisfaction à tous ceux qui réclameront quelque chose de lui, il quittera la France et visitera le saint sépulcre pour obtenir le pardon de ses péchés (3). Un siècle après Calixte,

(1) Epist. 130, dans *Martene*, Amplissima Collectio, T. II, pag. 784.
(2) Epist. 477, dans *Martene*, T. II, pag. 994.
(3) *Mort de Garin le Loherain*, édit. Duméril, pag. 213, ss.

ces théories pacifiques étaient devenues la doctrine commune de la société chrétienne. Nous avons un écrit anonyme sur *les droits de ceux qui régissent les cités* (1) ; l'ouvrage est destiné spécialement à l'Italie, mais les sentiments qu'il exprime appartiennent à la chrétienté tout entière (2). La guerre y est représentée comme la source de mille maux, la paix comme le principe de tout bien ; elle relie les hommes par le lien de la charité ; à son ombre naissent l'abondance, les richesses et toutes les vertus : « Que peut-on dire de plus en faveur de la paix, sinon que Jésus-Christ l'a apportée en naissant et l'a laissée en mourant à ses disciples ? » On voit par ce langage que l'auteur était un clerc ; cependant il n'entend pas imposer la perfection de l'Évangile aux relations humaines, il ne veut pas que les cités souffrent l'injure avec une patience évangélique ; il admet la légitimité de la guerre, quand elle a pour but de repousser l'injure ; mais Dieu punit ceux qui la font par ambition ou par amour des combats : « Soyons lents, dit-il, à entreprendre la guerre ; mieux vaut la sagesse que le courage et la fureur des combats. »

Ces sentiments nous expliquent le spectacle, singulier pour nous, de particuliers, de laïques, qui s'en vont prêcher la paix à travers les cités. Tel fut *Raymond Palmaris*, simple artisan, qui, sentant en lui un besoin irrésistible de charité, se voua au soulagement de toutes les misères humaines. Une des grandes calamités de l'Italie, c'étaient ses dissensions intérieures qui finirent par amener la dissolution de la société ; *Palmaris*, à qui la sainteté de sa vie donnait une singulière autorité, se jetait entre les armées prêtes à combattre, et à sa voix les ennemis se réconciliaient (3). En France, on vit un spectacle plus intéressant encore. Il existe aujourd'hui des sociétés embrassant les deux mondes et ayant pour but d'établir la paix ; qui croirait que le moyen âge aussi a eu ses associations pacifiques ? C'est le christianisme qui a inspiré les unes et les autres. Les populations étaient foulées par les

(1) « Oculus pastoralis, sive libellus erudiens futurum rectorem populorum. » (*Muratori*, Antiquit., IV, 120.)

(2) Comparez le traité de paix entre la ville de Caiète et celle de Pise, 1214 (*Muratori*, Antiquit., IV, 393) : « Quoniam pax velut cunctarum mater virtutum, salutis præparat incrementum, et in ea gentium utilitas custoditur, æquum est et salubre, ut inter homines habita summopere conservetur. »

(3) Vie de *Raymond Palmaris*, dans les Act. Sanct., Jul., T. VI.



guerres des barons et par les excès des terribles routiers. Où trouver un remède à tant de maux? « Notre Seigneur, disent les *Grandes Chroniques*, qui ouit la clameur et les complaintes de ses pauvres, leur envoya un sauveur ; non pas empereur, roi, prince, ni prélat, mais un pauvre homme qui eut nom Durant (1). » En 1182, le charpentier Durant se présenta chez l'évêque du Puy et lui annonça que la sainte Vierge lui avait ordonné de prêcher la paix. Comme témoignage de sa mission divine, il montra un parchemin qu'il disait avoir reçu du ciel. La Vierge y était représentée, assise sur un trône, tenant son enfant entre ses bras. Autour de l'image était écrite cette prière : *Agneau de Dieu, qui enlèves les péchés de ce monde, donne-nous la paix* (2). L'évêque ne fut frappé que de la condition vile de cet envoyé de Dieu, et le peuple commença par le tourner en dérision. Cependant, après quelques jours, plus de cent personnes s'étaient réunies à Durant. Au commencement de 1183, la confrérie comptait déjà cinq mille membres; quelques mois plus tard, le nombre en était infini. Les associés prirent un costume particulier; c'était un capuchon de toile ou de laine blanche. De là on les appela les *capuchonnés;* eux-mêmes se donnaient le nom de *frères de la paix*. Cette association, si humble dans son origine, se donnait pour mission de combattre les redoutables mercenaires et les seigneurs qui n'observaient pas la paix (3). Elle ne resta pas concentrée dans les classes inférieures; des hommes et même des femmes de toutes conditions, des clercs, des religieux, des abbés, des évêques, des chevaliers, des princes prirent le capuchon; ce sont des historiens contemporains qui l'attestent. La confrérie de Durant se répandit dans la France entière (4); la *Chronique de saint Denys* ajoute que « la paix qui fut faite au pays par ce prudhomme dura moult longuement (5). »

Les *frères de la paix* firent une rude guerre aux brabançons;

(1) *Grandes Chroniques*, T. IV, chap. x, pag. 21, édit. de *Paris*.

(2) *Gervasii Dorobernens.* Chron. (*Bouquet*, XVII, 663): *Gaufredi* Chronic., c. 22. (*Bouquet*, XVIII, 219); *Anonymi Laudensis Canonici* Chron. (*Bouquet*, XVIII, 705.)

(3) « Addidit quod beata Virgo Maria præcepit omnes amicos suos conjurare contra hostes pacis, Rutharios scilicet et principes pacem non servantes. » *Anonym. Laudens. Canonici*, Chron. (*Bouquet*, XVIII, 705.)

(4) « Plerosque Galliæ fines. » Hist. Episc. Autissiodor. (*Bouquet*, XVIII, 729.)

(5) *Grandes Chroniques*, T. IV, pag. 23.

dans un seul combat ils en tuèrent dix à douze mille (1). Mais les routiers n'étaient pas la source première du mal; ils servaient d'instrument à l'ambition et à la fureur guerrière des rois et des barons. La force des choses mit donc les *frères de la paix* en opposition avec les grands ecclésiastiques et laïques. Ils voulurent les ramener à la justice. Ici ils se brisèrent contre des obstacles qu'aucune puissance humaine ne pouvait surmonter au moyen âge. Attaquer le droit des seigneurs de guerroyer, c'était attaquer la constitution de la société féodale. Les *pacifiques* ne reculèrent point; ils eurent l'ambition d'imposer des bornes à la puissance de leurs maîtres. De là il arriva que le mouvement, d'abord purement moral, finit par tendre à l'affranchissement des classes opprimées. Alors les classes dominantes s'unirent contre l'ennemi commun; l'Église oublia les intérêts de la religion, quand elle vit ses intérêts politiques menacés; elle se joignit aux barons. Il était impossible aux *pacifiques* de lutter contre le clergé et contre les seigneurs. Chose remarquable! c'est surtout l'Église qui leur garda rancune. Les chroniqueurs ecclésiastiques du treizième siècle comparent les *frères de la paix* à une peste (2) : « Ne disaient-ils pas que tout homme a droit à la liberté? Que deviendrait alors la distinction des classes? Un sot peuple osa signifier aux comtes et aux princes que, s'ils ne traitaient pas leurs sujets avec plus de douceur, ils éprouveraient les effets de son indignation : n'est-ce pas là le comble de la démence (3)? »

En prenant parti pour les oppresseurs contre les opprimés, pour les hommes de violence contre les hommes de paix, l'Église était infidèle à sa doctrine et à sa mission. Au treizième siècle, elle se retrempa dans le peuple; des ordres célèbres, sortis des dernières classes de la société, prirent en main la cause des pauvres, des petits de ce monde; la pauvreté, la mendicité même cessa d'être une flétrissure pour devenir une perfection. Les frères mineurs et les frères prêcheurs avaient l'ambition de réaliser l'idéal de la vie évangélique; ils prêchèrent la paix, la justice et la charité, sans reculer devant les conséquences démocratiques qui

(1) *Bibliothèque de l'École des Chartes*, T. II, pag. 140.

(2) « Hanc formidabilem pestilentiam. »

(3) *Anonymi Laudensis Canonici* Chron. (*Bouquet*, XVIII, 706); Histor. *Episc. Autissiodor.* (*Bouquet*, XVIII, 729.)

découlaient de leurs prédications. C'est au milieu du mouvement turbulent des républiques italiennes qu'ils se trouvaient le plus à l'aise; on les voyait tribuns ici, là médiateurs, partout calmant les dissensions des familles, des factions et des cités. En 1233, une troupe de dominicains et de mineurs parcourut l'Italie, portant des croix, des encensoirs, des branches d'olivier; à leur voix les haines s'assoupissaient et la charité renaissait (1).

C'est de ce mouvement pacifique et réformateur que procède le célèbre dominicain, *Jean de Vicence*. Il commença sa mission en réconciliant les familles et les partis dont les divisions ensanglantaient les cités de la Lombardie. Cet homme de paix et de charité semblait divinement inspiré : les seigneurs et les villes le rendirent l'arbitre de leurs différends (2). En 1233, *Jean de Vicence* convoqua une assemblée solennelle de Lombards, à Pagnara, près de Vérone. La Lombardie entière s'émut à la voix d'un moine. Jamais, depuis Jésus-Christ, disent les contemporains, l'on ne vit un spectacle pareil (3). Les populations accoururent, en célébrant le nom du Seigneur par leurs hymnes. Vérone, Mantoue, Brescia, Padoue et Vicence vinrent, conduites par leurs magistrats, et accompagnées de leurs *caroccios*, qui, cette fois, ne devaient pas être souillés de sang; les habitants de Trévise, de Venise, de Ferrare, de Modène, de Reggio, de Parme et de Bologne étaient rangés autour de leurs étendards; les évêques et les plus puissants seigneurs, à la tête de leurs vassaux, répondirent à l'appel de l'humble dominicain. Un contemporain porte le nombre de ses auditeurs à plus de 400,000 (4). Le prédicateur, placé dans une chaire au milieu de la plaine, prit pour texte ces paroles de Jésus-Christ : *Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix*. Il déroula le tableau trop vrai des malheurs effroyables de la guerre; s'adressant à des chrétiens, il leur rappela que le christianisme était une

(1) Voyez les témoignages dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. III, pag. 466.

(2) *Gerardi Maurisii Vicentini* Hist. (*Muratori*, Scriptores, VIII, 37). — *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. III, pag. 508. — *Sismondi*, Histoire des républiques italiennes, T. II, chap. xv.

(3) *Gerardi Maurisii Vicentini* Hist. (*Muratori*, VIII, 37) : « Inauditum est enim, quod a tempore nostri Domini Jesu Christi in nomine ipsius, per alicujus prædicationem tot fuissent insimul homines congregati, quot et quantos sub occasione pacis fiendæ ipse congregavit in unum, unanimiter Jesum Christum laudibus et hymnis magnificantes. »

(4) *Cereta*, Chronic. Veronens. (*Muratori*, VIII, 627.)

religion de paix; au nom de Dieu, il commanda aux Lombards de renoncer à leurs inimitiés; il leur dicta un traité de pacification générale, en vouant ceux qui le violeraient aux tourments de l'enfer (1). Il y a dans la vie des peuples, comme dans celle des individus, des moments où l'élément divin, qui est en eux, se manifeste avec toute sa puissance; les mauvaises passions se taisent, la charité et l'amour fraternel embrasent les âmes. *Jean de Vicence* a la gloire d'avoir animé les populations italiennes de ce souffle céleste; les hommes, étonnés de s'être haïs, s'embrassèrent en larmes et se jurèrent une amitié éternelle (2).

La paix ne peut être le produit d'un moment d'enthousiasme, elle est le terme idéal des longs travaux que l'humanité doit accomplir pour son perfectionnement. Qu'est-ce donc que la paix chrétienne? Un idéal, pour mieux dire, une utopie. Le christianisme voulait atteindre d'un coup un but qui ne sera jamais atteint d'une manière absolue, parce qu'il n'y a rien de parfait dans ce monde. Au moyen âge, moins que jamais, on pouvait songer à réaliser la perfection évangélique. L'Église elle-même fut obligée de s'en écarter. Dans la rigueur du droit canonique, les clercs ne pouvaient exercer ni par eux-mêmes, ni par des délégués aucune juridiction qui aboutît à la peine de mort; il ne leur était pas même permis de déférer les coupables aux tribunaux criminels. Au quatorzième siècle, Boniface, consacrant un usage déjà établi, permit aux clercs de déléguer leur juridiction, même pénale; il les autorisa à accuser les coupables, à condition de protester qu'ils n'en voulaient pas à leur vie (3). Ces protestations et ces réserves cachaient mal l'abandon de l'ancienne doctrine : ce n'est plus le christianisme, c'est un accommodement avec le ciel. De fait, l'horreur que l'Église témoignait pour le sang était depuis longtemps une vraie comédie. Déjà au douzième siècle, les clercs ne se faisaient aucun scrupule d'assister à l'instruction des procès criminels; ils croyaient satisfaire à leur conscience en se retirant au moment où l'on prononçait l'arrêt de mort! Un contemporain,

(1) L'acte de pacification est rapporté par *Muratori*, Antiquit., IV, 641.

(2) *Gerardi Maurisii Vicentini* Hist. (*Muratori*, VIII, 38) : « Multi enim mortales inimici, proprio motu pacem faciendo, osculabantur ad invicem, prædicatione ipsius ad hoc inspirati, habebatur enim quasi propheta per omnes. »

(3) *Sext.*, lib. III. tit. XXIV, c. 3.

animé du véritable esprit de l'Évangile, compare ces hypocrites avec les Juifs qui se lavèrent les mains du sang de Jésus-Christ, parce que ce furent les soldats de Pilate qui le tuèrent (1).

Nous avons tort d'accuser les individus, c'est la doctrine qui était impraticable : la société aurait péri, si l'on avait appliqué les idées chrétiennes sur la perfection évangélique. Religion de dévoûment et d'abnégation, le christianisme exalte outre mesure la charité et le devoir; il ne tient aucun compte du droit, il désarme la justice. Défendre aux clercs de dénoncer ceux qui attentent à leur vie, c'est encourager le crime; repousser l'effusion du sang, même dans l'exercice de la justice sociale, c'est livrer la société en proie au brigandage. Le sang coule encore aujourd'hui, après deux mille ans de christianisme, et il coule légitimement. La doctrine chrétienne est vicieuse, parce qu'elle est trop absolue; màis nous la maintenons en un certain sens comme idéal de l'avenir. Notre conviction est qu'il arrivera une époque où la justice humaine sera pure de sang, sans que les intérêts de la société soient compromis. Le christianisme a contribué à préparer cette ère de charité.

Il en est de même de la doctrine chrétienne de la paix. Nous avons dit ailleurs que l'Église n'avait pas pour mission d'établir la paix; de fait elle échoua au moyen âge dans ses tentatives pour l'imposer aux princes et aux cités. Le plus puissant des papes, Innocent III, reçut une réponse altière, lorsqu'il voulut forcer Philippe-Auguste à signer une trève dans l'intérêt de la guerre sainte (2). En Italie, la papauté fut plus impuissante encore; les foudres du saint-siége y étaient si peu redoutées, que l'on vit au treizième siècle des magistrats civils excommunier des évêques (3). Les prédications pacifiques des moines mendiants n'eurent pas plus de succès : un mois après la célèbre assemblée de Pagnara, le nom de *Jean de Vicence* était oublié, les dissensions et les hostilités étaient aussi violentes que jamais. Comment l'Église aurait-elle pu établir la paix, lorsqu'elle-même était

(1) *Gerhoh,* de ædif., c. 35, dans *Pez,* Thesaur., T. II, part. II, pag. 359. — Cf. *Thomassin,* Discipl. Eccl., part. III, sect. III, chap. III, § 4.

(2) Voyez le tome VIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

(3) *Raumer,* Geschichte der Hohenstaufen, T. III, pag. 193.

entraînée par l'esprit guerrier de la féodalité (1)? Les conciles défendirent en vain aux évêques de porter les armes; pendant tout le moyen âge on trouve des prélats parmi les hommes de guerre les plus célèbres. L'archevêque de Mayence était un des héros de Frédéric Barberousse. On connaît les exploits de l'évêque de Beauvais (2). La papauté elle-même se fit guerrière; les évêques devinrent pour ainsi dire ses généraux; il lui arriva de révoquer ceux qui n'étaient pas aptes à ce singulier service (3).

La guerre était une nécessité au moyen âge, elle est encore une nécessité au dix-neuvième siècle. Est-ce à dire que la doctrine pacifique de l'Église soit fausse? Ce qui prouve que la paix est réellement l'idéal de l'humanité, c'est que les peuples avancent progressivement vers un état de paix; puisque telle est la loi de l'histoire, on peut affirmer que la paix est le terme idéal du perfectionnement de l'humanité. Il faut tenir compte à l'Église des efforts qu'elle a faits pour répandre des sentiments de paix et de charité. On pourrait lui reprocher d'avoir été infidèle à sa doctrine, en se laissant emporter par le génie guerrier du moyen âge; mais nous avons une accusation plus grave à porter contre le catholicisme. L'Eglise, si humaine, si pacifique, qu'elle défend même à ses ministres d'assister à des jugements criminels, a versé plus de sang qu'il n'en a coulé pour les passions des hommes. Un clerc n'osait pas signer un arrêt de mort, et sur la poursuite de l'Église, des milliers de victimes innocentes ont péri dans les flammes, accusées d'un crime imaginaire. L'Église prêche la paix aux princes et aux peuples, et c'est elle qui allume les guerres les plus sanglantes que l'histoire connaisse. Ceci n'est pas un accident, ce n'est pas un entraînement passager qui s'explique par les mœurs générales du temps, c'est un vice inhérent aux christianisme : la paix chrétienne cache la guerre, une guerre implacable et sans fin, contre tous ceux qui ne sont pas chrétiens.

(1) *Chronic. Patavin.*, a. 1233 (*Muratori,* Antiquit., IV, 1132) : « Nam quasi post unum mensem quidquid ordinaverat, ad nihilum est deductum. »

(2) L'évêque de Beauvais, dit *Guillaume le Breton* (Philippid. XI, 65) était célèbre par son courage; on lui reprochait même d'aimer trop les armes; le pape lui défendit de se servir du glaive. L'évêque se soumit, mais au lieu d'une épée il s'arma d'une massue; à la bataille de Bouvines aucun guerrier ne terrassa autant d'ennemis que lui; quand il les avait abattus de sa massue, il ordonnait à ses gens de les égorger, ne voulant pas, disait-il, contrevenir à l'ordre du pape qui lui défendait de tremper ses mains dans le sang.

(3) Voyez le tome VI° de mes *Etudes*.

SECTION II. — VICES DE LA PAIX CHRÉTIENNE

—

§ 1. La religion, principe de guerre

Le dogme de la révélation sur lequel le christianisme repose fait sa grandeur tout ensemble et sa faiblesse. Il lui donne la force d'un établissement divin, et il lui imprime aussi un caractère exclusif, étroit, presque haineux. La religion qui se dit en possession de la vérité, méprise toute autre manifestation du sentiment religieux, comme l'inspiration du démon; elle seule conduit au salut, les autres cultes sont une cause de damnation éternelle. Dès lors la propagande par tous les moyens devient une œuvre de haute charité; dût-on imposer la foi chrétienne par la force des armes, elle serait encore un immense bienfait. De là la doctrine pratiquée sinon professée par l'Église, que la guerre est légitime, lorsqu'elle a pour but la conversion des vaincus. L'Église applaudit aux victoires sanglantes de Charlemagne sur les Saxons (1); aux yeux des papes, la propagation du christianisme et l'influence du saint siége justifient tout. Devenue plus puissante, l'Église ne se borna pas à se mettre à la suite des conquérants, elle prêta son appui aux guerres dans lesquelles la religion était intéressée. Au douzième siècle, les Anglo-Normands, race envahissante, s'établirent en Irlande, sans autre droit que celui du plus fort; Henri II s'adressa au saint-siége pour donner à la violence la couleur de la justice. Les Irlandais étaient chrétiens, mais ils montraient un esprit d'indépendance incompatible avec l'ambition romaine; Alexandre III leur reprochait de ne pas payer les dîmes et de montrer peu de respect pour l'Église. Il s'agissait donc, moins de convertir les Irlandais, que de les faire entrer dans l'unité catholique. Les papes comblèrent d'éloges l'entreprise du roi anglais; ils la trouvaient admirable : Dieu, disent-ils, lui tiendra compte des efforts qu'il fait pour propager le christianisme. Alexandre III ordonna aux évêques d'appuyer le

(1) Voyez le tome V de mes *Études*.

conquérant : si un prince irlandais se révoltait, ils devaient le frapper des foudres de l'Église (1). Adrien IV dit qu'une guerre commencée sous les saints auspices de la religion, ne pouvait manquer d'avoir une heureuse issue (2). L'an 1176, un concile tenu par le légat du pape à Dublin confirma le droit du roi d'Angleterre sur l'Irlande, en se fondant sur l'autorité du souverain pontife; il ordonna sous peine d'anathème au clergé et au peuple d'être fidèles au vainqueur (3). Les espérances de la papauté reçurent un cruel démenti; elle inaugura sans le savoir, la plus épouvantable tyrannie qui ait jamais pesé sur un peuple, mais, par un juste jugement de Dieu, la force employée pour propager le catholicisme tourna contre l'Église.

Est-il nécessaire de prouver que la doctrine qui servit à justifier la conquête de l'Irlande renverse le fondement du droit des gens? Le droit entre individus suppose que leur personnalité est reconnue et respectée; de même le droit entre nations implique leur liberté et leur indépendance. Si la supériorité d'intelligence et de moralité donne un droit à dominer sur les hommes qui sont placés dans une condition inférieure, alors il faut légitimer l'esclavage avec Aristote, il faut dire avec lui que les Grecs ont droit à l'empire sur les Barbares, il faut reconnaître aux peuples de l'Europe le droit de conquérir le reste du monde, parce qu'ils ont une civilisation plus avancée et une religion plus parfaite. Mais les peuples de l'Orient ont aussi la prétention d'avoir une civilisation plus haute et une religion plus sainte que nous, ils auront donc aussi le droit et le devoir de nous conquérir. Une pareille doctrine conduit à une guerre universelle, permanente ; elle détruit toute possibilité d'un droit international. Tel est le vice essentiel de la paix chrétienne. Pour que la paix régnât, il faudrait que le christianisme fût la religion universelle; mais comme le christianisme est encore après deux mille ans la religion de la minorité, cette minorité se trouve fatalement en état de guerre avec le genre humain, en ce sens du moins que la guerre est légi-

(1) Bulles d'Adrien IV et d'Alexandre III, dans *Rymer*, Fœdera, T. I, 1, pag. 19, 45.

(2) « Quod ad bonum exitum semper soleant attingere, quæ de ardore fidei et religionis amore principium receperunt. »

(3) *Mansi*, Concil., T. XXII, pag. 167.

time quand il s'agit de convertir des populations non chrétiennes, et qu'elle devient même un devoir, lorsque la conversion par les armes est possible. Vainement dit-on que l'Église repousse la force comme moyen de conversion ; en théorie, cela est vrai, mais en fait, elle a usé de la force, aussi longtemps qu'elle l'a eue à sa disposition. La paix chrétienne aboutit donc à une guerre universelle contre tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Or la conversion du monde à une religion unique est impossible, l'Église elle-même ne croit à cette conversion qu'au dernier terme de l'existence du genre humain, d'où la conséquence logique que l'humanité sera en état de guerre aussi longtemps qu'elle existera.

Ainsi la paix chrétienne renferme un principe de guerre et d'une guerre éternelle. Au fond, c'est l'hostilité antique qui se continue; il n'y a qu'une différence entre le droit des gens du christianisme et le droit des gens de l'antiquité, c'est que l'hostilité des races est remplacée par l'hostilité des religions. Le droit des gens chrétien ne reçoit d'application qu'entre chrétiens; la paix règne dans la chrétienté, mais il y a guerre nécessaire, perpétuelle entre la chrétienté et les infidèles. Les Grecs admettaient aussi un droit des gens entre Grecs; mais la fraternité des Hellènes ne s'étendait pas aux barbares; ceux-ci étaient ennemis. Il en est de même du christianisme. En vain reconnaît-il l'unité du genre humain, le principe de la révélation vicie ce dogme ; la fraternité n'existe qu'entre chrétiens, les infidèles sont ennemis. Pour établir la paix dans le monde ancien, il eût fallu que toutes les races se fondissent en une seule ; mais la monarchie universelle aurait étouffé toute vie de l'humanité. Pour que la paix régnât dans le monde chrétien, il faudrait qu'une même religion unît toutes les nations. Monarchie universelle et religion universelle sont au fond identiques ; c'est la destruction de toute individualité, c'est une œuvre impossible, parce qu'elle contrarie les desseins du Créateur.

L'identité de foi et l'unité de race, comme base du droit des gens, comme fondement de la paix, sont donc deux principes également faux ; aussi ni l'un ni l'autre n'assurent-ils la paix, pas même entre les peuples liés par les mêmes croyances ou unis par le même sang. Les Grecs se sont déchirés, bien qu'ils reconnussent

qu'ils étaient frères; les chrétiens n'ont pas davantage observé la paix entre eux. Il suffit de la moindre différence dans la foi pour légitimer la guerre; les hérétiques et les schismatiques sont aux yeux de l'Église orthodoxe pires que les païens; elle emploie le fer et le feu pour les ramener à l'unité. Ainsi, guerre au dehors, guerre au dedans, voilà à quoi conduit le droit des gens, fondé sur la foi révélée. Il n'y a qu'une seule base véritable pour le droit des gens, c'est la fraternité humaine, abstraction faite de la différence des croyances religieuses. Les hommes sont frères, parce qu'ils sont tous enfants du même Dieu; les peuples, réunion d'hommes, sont également frères; il y a donc entre eux un lien de droit, et leur loi, leur idéal, c'est la paix. Cette conception est en germe dans le christianisme, de même que l'idée chrétienne est en germe dans la doctrine de Platon : mais il a fallu que la philosophie la dégageât des entraves d'une religion étroite, parce qu'elle est exclusive. Sous l'empire de la *fraternité humaine*, les peuples marchent progressivement vers un état de paix; sous l'empire de la *fraternité religieuse*, la guerre était journalière.

Au moyen âge, le christianisme était en état d'hostilité contre tous ceux qui s'écartaient de la foi révélée ou qui l'ignoraient. La religion chrétienne procède directement du mosaïsme; mais les Juifs n'ont pas voulu reconnaître dans Jésus-Christ le Messie annoncé par les prophètes. Aux yeux des chrétiens, le Christ est Dieu, et la race d'Israël est coupable de déicide, le plus inexpiable des crimes, si ce n'était le plus absurde; la punition doit durer jusqu'à la consommation des temps. Qu'on ouvre les annales du moyen âge, on verra à quoi conduit l'accusation de déicide. Tout ce qui s'appelle chrétien s'acharne sur les malheureux juifs, parce qu'ils sont les bourreaux de Dieu; spoliation, torture, mutilation, mort violente, tel est le sort de tout un peuple, sous l'empire, disons mieux, sous l'influence d'une religion d'amour! L'Église déteste les hérétiques plus encore que les juifs, parce qu'ils menacent son existence ou qu'ils compromettent sa domination; elle leur fait une guerre à mort sur les champs de bataille, et une guerre plus cruelle, plus odieuse, dans les tribunaux de l'inquisition.

Les infidèles possèdent la terre sainte, la ville où Dieu a vécu et prêché, où il est mort et ressuscité; l'Église arme la chrétienté tout entière contre eux, pour la conquête d'un tombeau. Pendant deux

siècles le sang coule à flots pour venger un Dieu de charité et de paix ! Les intérêts de la religion ne sont pas les seules causes de guerre. L'Église est une institution divine ; le pape est le représentant de Dieu : se mettre en opposition avec la papauté, c'est se placer en dehors de la foi. Nouveau principe de guerre ; pendant que la chrétienté verse son sang en Asie pour conquérir le tombeau de son Dieu, l'Europe est ensanglantée par la longue lutte de l'empire contre ceux qui s'intitulent les vicaires du Christ. Nous avons dit ailleurs ce que c'était que la guerre du sacerdoce et de l'empire. Nous sommes heureux de n'avoir plus à parler des affreuses croisades contre les hérétiques (1). Mais de nouvelles scènes de sang nous attendent : les guerres saintes par excellence sont les guerres de la chrétienté contre les Sarrasins et les païens.

Le christianisme s'est répandu par la prédication et le martyre ; c'est une de ses gloires. Au moyen âge, la propagande pacifique fait place à la propagande guerrière. Les chrétiens reprochent amèrement à Mahomet d'avoir imposé ses erreurs par la force du sabre (2) ; ils oublient que le christianisme a été conquérant comme le mahométisme et plus intolérant que lui. Si les conquêtes des mahométans sont des guerres saintes, le christianisme a ses croisades entreprises au cri de : *Dieu le veut* (3) ! Les guerriers mahométans furent longtemps invincibles, parce que c'étaient moins des soldats que des croyants ayant soif du martyre ; la mort sur le champ de bataille leur souriait, parce qu'elle leur ouvrait les joies du paradis. Chez les chrétiens, la guerre devient aussi un acte de foi, elle tient lieu de toutes les pénitences (4) ; le vicaire de Dieu promet aux pèlerins armés l'indulgence de leurs péchés

(1) Les guerres que nous détestons aujourd'hui étaient célébrées au moyen âge comme des guerres saintes. (*Jean de Garlande*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 85.)

(2) *Pierre le Vénérable*, dans son ouvrage contre les Sarrasins, dit que les paroles lui manquent pour flétrir une cruauté aussi bestiale : il n'y a que Satan, dit-il, qui ait pu inspirer un conseil aussi sanglant. (*Martene*, Collect., T. IX, pag. 1163.)

(3) Les contemporains nous disent que les croisades furent une propagande armée. (*Historia Trevirens.*, dans *d'Achery*, Spicilegium, T. II, pag. 215) : « Ea tempestate populus multus... Jerusalem ire intenderunt, et totis desideriis anhelabant pro Dei et fidei amore, aut ipsi mortem suscipere, *aut incredulorum colla fidei subjugare.* »

(4) *Concil. Claromont.* (*Mansi*, XX, 816) : « Quicumque pro sola devotione ad liberandam Ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni pœnitentia reputetur. »

et la béatitude éternelle (1). Ceux qui meurent en combattant les infidèles sont des martyrs, c'est toujours le vicaire de Dieu qui l'assure (2); ses légats enflamment les croisés par l'espoir des récompenses célestes promises à ceux qui succombent; quant à ceux qui survivront, ils auront les richesses de l'Orient (3). Jésus-Christ lui-même vient dire à ses fidèles chevaliers que les guerriers intrépides qui meurent pour sa cause seront placés à la droite de Dieu (4). Le calife et ses lieutenants tenaient-ils un autre langage?

Le christianisme dépasse le fanatisme mahométan; une religion d'amour et de paix, une religion qui abhorre le sang devient une *religion armée :* ce sont les termes de la *Règle des Templiers* (5). « C'est une inspiration de la divine Providence, dit le pape, qui a fondé les ordres militaires; le *Christ* a maintenant ses *chevaliers* (6), qui peuvent en toute conscience frapper les ennemis, car ils combattent au nom de Dieu. » Rien de plus sanguinaire que la règle de ces moines, chevaliers d'un Dieu de charité; la superstition et la fureur militaire qu'elle respire font horreur. Les chevaliers jurent qu'ils défendront les mystères de la foi par la force des armes (7). Ils consacrent leurs mains à répandre le sang des

(1) Discours d'*Urbain*, d'après *Grégoire de Tyr* (*Bongars*, pag. 640). C'est cette croyance qui animait les croisés. *Raoul*, châtelain de Coucy, dit dans une chanson :

« Qui ci ne sent avoir vie honteuse,
Faille morir por Dieu liez et joïeux;
Car ceste mort est bone et glorieuse,
Qu'en i conquiert le regne glorieux,
Ne jà de mort n'en i mourra un seus (seul)
Ainz nestront tuit en vie glorieuse. »

(*Histoire littéraire de la France*, T XIV, pag. 585.)

(2) Discours de *Pascal* au concile de Clermont, d'après *Guibert de Nogent* (*Bongars*, pag. 479) : « Vobis bella proponimus, *quæ in se habent gloriosum martyris munus.* »

(3) *Robert. Monach.*, Hist., lib. VII (*Bongars*, pag. 63) : « Qui hic morietur, pro temporali vita gaudia adipiscetur æterna; qui vero remanserit superstes, super inimicorum suorum triumphabit victoria, divitiisque illorum ditabitur. » (Paroles de l'*évêque du Puy*, légat du pape.)

(4) « Cum vero ii tales obeunt, a dextris Dei collocantur, ubi ego post resurrectionem in cœlum ascendens consedi. » (Vision rapportée par *Raymon d'Agiles*, dans *Bongars*, pag. 165.)

(5) Art. 51 (*Mansi*, XXI, 368) : « Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit exordium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admisceretis et sic *religio per militiam armata procedat*, hostem sine culpa feriat. »

(6) *Milites Christi*. Il y a un ordre militaire qui porte le nom de chevaliers ou *milice du Christ* Bulle de Jean XXII, du 14 mars 1319. (*Helyot*, Histoire des ordres religieux, T. VI, pag. 72.)

(7) Voyez la formule du serment, dans *Helyot*, T. VI, pag. 23.

infidèles : ce sont les paroles d'un pape (1). Et cette guerre n'aura de fin que lorsque les païens, ennemis du Fils de la Vierge, seront exterminés; écoutons la règle des Templiers : « On dit du lion qu'il va cherchant qui il dévorera; de même *les chevaliers du Temple doivent toujours et partout poursuivre les infidèles et les faire disparaître de la surface de la terre* (2). »

Cette guerre à mort tourna contre ceux qui avaient l'ambition de détruire le mahométisme. Les ennemis du Christ l'emportèrent sur ses défenseurs; il ne resta pas même aux chrétiens ce tombeau pour lequel des millions de croisés avaient versé leur sang. Chassés de la terre sainte, les moines chevaliers tournèrent leurs armes contre les populations païennes du nord de l'Europe : là ils accomplirent à la lettre leur mission de destruction. Dès le commencement du onzième siècle, les guerriers se joignirent aux missionnaires pour convertir les Prussiens; mais la propagande armée n'acquit de l'importance que lorsque la fureur des croisades embrasa l'Europe. Chose singulière ! ce furent les Saxons, baptisés eux-mêmes dans le sang, qui prirent les premiers la croix contre les populations païennes; ils trouvaient plus commode de gagner le ciel et des terres, en combattant leurs voisins, que de s'exposer aux risques d'une lointaine expédition (3). Les Prussiens opposèrent une résistance aussi opiniâtre que les ancêtres des Saxons. Au treizième siècle, la lutte devint acharnée. Innocent III occupait le trône pontifical ; il pliait les rois à sa volonté, il soulevait l'Europe contre l'Orient, il étouffait les hérésies dans le feu des bûchers : comment aurait-il souffert que le paganisme continuât à souiller l'Occident? L'illustre pape n'eut pas le moindre scrupule d'armer les croisés contre les païens. Nous avons vainement cherché dans ses lettres un mot qui pût, sinon justifier, du moins excuser la croisade qu'il prêcha contre les Livoniens et les Prussiens; nous n'y avons trouvé, qu'on nous passe le mot, qu'un mauvais jargon biblique : « Les populations païennes sont dans la

(1) *Lucius III*, a. 1183 (*Rymer*, Fœdera, I, 37) : « Manus suas in sanguinem infidelium Domino consecrantes. »

(2) *Règle des Templiers*, art. 48 (*Mansi*, XXI, 368) : « Vobis specialiter creditum est et debitum, pro fratribus vestris animas ponere, atque *Incredulos qui semper Virginis filio minitantur, de terra delere*. De Leone enim hoc legimus quia ipse circuit, quærens quem devoret, etc. »

(3) *Otton. Frisingens.*, de Gestis Friderici, I, 40.

servitude de la corruption, il faut les élever à la *liberté des enfants de Dieu* (1). » Innocent combla de louanges la piété du roi de Danemark qui prit la croix contre les Prussiens ; il ne voyait pas que c'était l'ambition et la cupidité qui poussaient les Danois à assujettir des populations indépendantes, et non le zèle de la foi orthodoxe (2). Lui-même fut obligé de réprimer la dureté des croisés ; leur premier soin après la victoire était de réduire les vaincus en esclavage, de sorte que les Prussiens, convertis à la *liberté chrétienne*, se trouvaient dans une plus dure condition que leurs frères qui gémissaient encore sous la *servitude de l'erreur* (3).

Une lutte terrible s'engagea entre les païens et les catholiques. Le pape Honorius se plaint des excès commis par les Barbares, il excite les fidèles à venir au secours des Prussiens convertis, victimes de la vengeance des idolâtres (4). Mais ces vengeances n'étaient-elles pas des représailles ? les Prussiens ne défendaient-ils pas leur liberté en même temps que leur religion ? Il est certain que les Templiers accablaient les vaincus de vexations, et que la *liberté des enfants de Dieu* se traduisait en un dur esclavage (5). L'amour de l'indépendance fut plus puissant que les armes des Templiers. Il fallut que les princes chrétiens appelassent à leur aide les *chevaliers teutoniques*. La propriété des terres à conquérir sur les païens leur fut assurée ; l'empereur et le pape confirmèrent la cession d'un peuple libre sur lequel ni l'un ni l'autre n'avaient de droit (6). Grégoire IX prêcha une croisade contre les païens, pour prêter appui aux moines guerriers : c'est toujours au nom d'un Dieu de charité et de paix que le vicaire du Christ excite les fidèles à répandre le sang de leurs semblables (7) ! Le pape renou-

(1) *Innocent.*, Epist. VII, 139.

(2) *Raynaldi*, Annal. Eccles., a. 1210. § 24.

(3) *Idem, ibid.*, a. 1212, § 6 : « Statim eos oneribus servilibus aggravant, et venientes ad Christianæ fidei libertatem deterioris conditionis efficiunt, quam essent, dum sub jugo servitutis permanserunt. »

(4) *Idem, ibid.*, a. 1248, § 43.

(5) Le pape en fait l'aveu, en adressant des réprimandes sévères aux moines chevaliers. (*Raynaldi*, a. 1224, 40.)

(6) *Raynaldi*, a. 1230, § 23, 25.

(7) « Hortamur et per omnipotentem Deum obsecramus in remissionem vobis peccaminum injungentes, quatenus ad nimiam charitatem, qua Christus vos dilexit et diligit respectum habentes, et ei retribuentes aliquid pro omnibus quæ retribuit ipse vobis, etc. » (*Raynaldi*, a. 1230, § 23.)

vela plus d'une fois son appel aux armes (1). Mais la race des peuples du Nord est tenace ; ils défendirent avec héroïsme ce que l'homme a de plus cher, leur liberté et leurs croyances. Enfin les *chevaliers teutoniques* triomphèrent ; Grégoire IX, le dur vieillard, jeta un cri de joie (2).

Toutefois la lutte n'était pas finie, les Prussiens étaient enchaînés plutôt que soumis ; pendant deux cents ans les révoltes et les massacres inondèrent de sang les terres des nouveaux convertis. Enfin la voix des papes ne se fait plus entendre, l'œuvre de la conversion est achevée. Nous rendons justice aux bonnes intentions des chefs de la chrétienté ; leur seule préoccupation était de convertir les infidèles à la religion du Christ ; ils ne cessaient de recommander, d'ordonner qu'on initiât les vaincus à l'Évangile et qu'on leur laissât la liberté (3). Mais la fin ne justifie pas les moyens ; si le but des papes était saint, le moyen qu'ils employèrent pour l'atteindre, était illégitime. Les papes prêchèrent la guerre pour convertir les païens, or la guerre déchaîne nécessairement les forces brutales ; la violence régna là où aurait dû régner la charité ; les *chevaliers teutoniques* n'étaient plus des missionnaires, c'étaient des conquérants et les plus cruels des conquérants, car en versant le sang, ils croyaient défendre la cause de Dieu. Les papes voulaient amener les païens à la liberté, et ils leur préparèrent la plus cruelle des servitudes.

Telle est la paix chrétienne au moyen âge : c'est la guerre permanente contre tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe. Dira-t-on que ces luttes armées ne sont qu'un accident dans le christianisme, et que nous avons tort d'imputer à la doctrine catholique ce qui est un effet des passions guerrières du temps ? Notre justification est facile ; nous invoquerons le témoignage des hommes les plus considérables du moyen âge, de ceux que l'Église a placés au nombre des saints. Qui a écrit la règle du premier ordre militaire ? *Saint Bernard ;* qu'on lise son sermon aux chevaliers du Temple, et l'on verra que, s'il y a eu égarement dans l'ardeur belliqueuse de l'Église, l'erreur découle logiquement

(1) *Raynaldi*, a. 1232, § 6, 7 ; a. 1236, § 62-64.

(2) « Cum exaltatione spiritûs intellectis. » *Raynaldi*, a. 1243, § 32.)

(3) Epist. *Gregor. IX :* « Quod neophyti congrua libertate gaudeant. » (*Raynaldi*, a. 1243, § 34 ; a. 1236, § 64.)

de la religion révélée. Les ordres militaires sont, aux yeux de *saint Bernard*, la plus admirable des institutions : « Loin de craindre la mort, les moines guerriers la désirent; leur mort sur le champ de bataille est de toutes les saintes morts la plus sainte, car ils meurent pour Dieu (1). » Cependant *saint Bernard* repousse toute espèce de guerre, il n'y voit que des passions condamnables, l'ambition, la cupidité, la vengeance; le vainqueur et le vaincu, dit-il, sont également à plaindre, parce que l'un commet un péché mortel et que l'autre encourt la mort de l'âme. A ce point de vue, des moines faisant profession de verser le sang n'étaient-ils pas une véritable monstruosité? « Les chevaliers du Christ, répond *saint Bernard*, peuvent en toute sécurité combattre les infidèles, car ils combattent pour Dieu (2). Donner ou recevoir la mort n'est pas un péché pour eux, c'est une action des plus glorieuses. Ils sont les ministres de Dieu pour exercer ses vengeances; la mort qu'ils donnent est un profit pour le Christ, *le Fils de Dieu aime de recevoir le sang de ses ennemis, il est glorifié dans la mort des païens* (3). »

Il faut lire ces énormités pour croire qu'un des grands saints du moyen âge les ait prêchées. Cependant il paraissait difficile de concilier la mission des ordres militaires avec les maximes de l'Évangile. Jésus-Christ ne nous commande-t-il pas de pardonner les injures? *Si l'on vous frappe sur une joue, présentez l'autre*, dit l'Évangile; et voilà des moines qui repoussent les injures, les armes à la main! *Saint Thomas*, l'Ange de l'École, se chargea de concilier ce qui est conciliable : « Il est beau, dit-il, de pardonner les injures qu'on a reçues, mais les moines chevaliers ne vengent pas leurs injures, ils vengent les injures de Dieu. » Mais est-il permis de venger, fût-ce la Divinité, en donnant la mort? Les papes, ces vicaires de Dieu, n'ont-ils pas défendu à tout clerc de verser le sang? le laïque même qui fait pénitence ne doit-il pas quitter les armes? *Saint Thomas* a une réponse facile à cette objection

(1) *De laude militiæ, ad milites Templi*, c. 1 : « Etsi beati qui in Domino moriuntur, multo magis qui pro Domino moriuntur... In bello tanto profecto preciosior quanto et gloriosior (mors). »

(2) *Ibid.*, c. 3 : « Mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda et nihil habet criminis et plurimum gloriæ meretur. »

(3) *Ibid.* : « Christus libenter accipit hostis mortem pro ultione... Dei minister est (miles) ad vindictam malefactorum... Mors quam irrogat, Christi est lucrum... In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur. »



embarrassante : « Porter les armes dans une guerre ordinaire est un péché, mais qui oserait condamner celui qui combat pour Dieu (1)? » La cause de Dieu légitime tout. Les catholiques de nos jours aiment à citer ces paroles de l'apôtre : *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Saint Bernard, saint Thomas, les Templiers, les papes du moyen âge, qui violaient la liberté et l'indépendance des nations païennes, qui violaient même la loi de charité de l'Évangile, en prêchant et en pratiquant le meurtre et le brigandage, croyaient aussi obéir à Dieu, servir la cause de Dieu, combattre pour Dieu, et cependant ils se sont trompés. C'est le catholicisme qui les a induits en erreur; c'est la prétendue révélation qui les a égarés, en leur faisant croire qu'il y a en ce monde une Église dépositaire de la vérité révélée, par l'intermédiaire de laquelle Dieu parle aux hommes. Non, il n'y a que la conscience humaine que Dieu inspire, et celle-là nous crie : il ne suffit pas que le but soit saint, il faut aussi que les moyens soient légitimes.

C'est encore la cause de Dieu qui légitime les croisades. Les guerres saintes finirent par lasser la chrétienté. Aux prédications guerrières des papes, les fidèles opposèrent les maximes pacifiques de l'Évangile et l'exemple de Jésus-Christ lui-même : « Le Christ a souffert injustement : a-t-il fait la guerre à ses persécuteurs? Innocent, il s'est livré à ses juges. Les apôtres, les saints, les martyrs ont suivi ses traces. S'il est permis, si c'est un devoir de combattre les Sarrasins, ne faut-il pas par la même raison faire la guerre à tous les infidèles? Que devient alors l'ordre donné à saint Pierre par Jésus-Christ, de mettre le glaive dans le fourreau? que devient la paix que le Fils de Dieu a apportée aux hommes? » Telles étaient les raisons que l'on alléguait contre les croisades à la fin du treizième siècle. La papauté prit la défense de son œuvre; sur les ordres de Grégoire X, le général des dominicains écrivit une apologie des guerres saintes (2) : « Autres, dit-il, sont les moyens de fonder une religion, autres les moyens de la maintenir; la faiblesse ne se sert pas des mêmes armes que la puissance. Le

(1) *S. Thomas*, Summa Theolog., II, 2, quæst. 188, art. 3.

(2) Cette apologie est connue sous le nom d'*Opus Tripartitum;* elle se trouve dans la collection des conciles de *Crabbe*, T. II, pag. 967. *Mansi* (XXIV, 109) en donne des extraits.

christianisme a été établi par les miracles et le sang des martyrs ; aujourd'hui qu'il s'agit de le défendre contre ses ennemis, il faut au besoin employer le glaive. L'Église naissante était faible, elle a dû plier sous la violence ; mais quand Dieu lui a donné la force, pourquoi n'en profiterait-elle pas ? Nous n'avons plus de miracles, mais nous avons le pouvoir ; usons des armes qui sont à notre disposition. »

L'aveu est naïf : les premiers chrétiens n'ont pas pris les armes contre le paganisme, parce qu'ils étaient les plus faibles ; donnez la force à l'Église, elle en usera. Son droit est incontestable, il n'est pas même mis en question. Nous verrons au début de l'ère moderne les papes disposer en maîtres des Indes, légitimer l'occupation du nouveau monde et par suite les guerres contre les païens. Si aujourd'hui la papauté ne fait plus entendre de cris de guerre, est-ce parce qu'elle réprouve ce qui s'est fait au moyen âge, ce qui s'est fait aux seizième et dix-septième siècles ? Les canonistes enseignent toujours que les guerres contre les infidèles sont légitimes, quand ils mettent obstacle à la propagation de l'Évangile (1). Pourquoi donc l'Église est-elle devenue pacifique ? Parce que la force lui manque. Disons mieux, elle est entraînée malgré elle, malgré ses doctrines, à une politique de paix, de tolérance et d'humanité. Elle a beau dire qu'elle ne change pas, tout change et se modifie ; la prétention de l'Église d'être immuable ne sert qu'à mettre son dogme en contradiction avec ses actes. Sa doctrine lui dit : guerre aux hérétiques et aux idolâtres, pour le salut de leurs âmes. Mais la conscience générale, plus forte que l'Église, lui crie : tolérance, humanité. L'Église laisse là son dogme et elle obéit à la puissante voix des siècles.

§ 2. Les croisades

N° 1. — *Les guerres sacrées*

Les croisades sont les guerres les plus sanglantes dont l'histoire fasse mention. Des millions d'hommes y ont péri. Et pourquoi tout ce sang a-t-il coulé ? Pour la conquête d'un tombeau. Folie ! s'écriè-

(1) Nous reviendrons sur ce point dans le tome X^e de nos *Études*.



rent les philosophes du dix-huitième siècle, démence, fureur (1)! Les catholiques, effrayés de la réprobation universelle qui frappe les guerres sacrées, ont cherché à les légitimer aux yeux d'un siècle essentiellement politique par des considérations politiques. *De Maistre* transforme les papes du onzième siècle en généraux habiles : « Ils voyaient, dit-il, les musulmans prêts à déborder sur l'Europe ; ils découvrirent *avec des yeux d'Annibal* que, pour repousser cette formidable puissance, il fallait l'attaquer chez elle. La tiare nous a sauvés du croissant. Si nous sommes libres, savants et chrétiens, c'est à elle que nous le devons (2). » L'apologie a trouvé faveur, même dans le camp opposé; des écrivains peu favorables aux prétentions de Rome, répètent que les croisades furent une guerre défensive contre le mahométisme. S'appuyant de l'autorité de Montesquieu, *M. Villemain* dit : « Le droit de défense entraîne quelquefois le droit d'attaque, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix mettrait un autre en état de le détruire et que l'attaque est le seul moyen d'empêcher cette destruction. L'Europe était dans cet état au onzième siècle, en face du mahométisme qui ne cessait de la menacer depuis des siècles. La pensée de ce danger entra pour beaucoup dans le zèle des pontifes pour les croisades : les guerres sacrées sont la vieille guerre de l'Europe contre l'Asie, de la civilisation contre la barbarie (3). »

Si les papes, en prêchant les croisades, ont eu en vue de repousser l'invasion musulmane, nous avons tort de leur reprocher les excès des guerres saintes, nous devons admirer leur profonde politique, et leur rendre grâce du service qu'ils ont rendu à l'humanité. Mais est-il vrai que les croisades étaient une guerre défensive contre le mahométisme? L'apologie des guerres sacrées repose sur une confusion d'idées; on fait gloire à la papauté des effets réels ou supposés qu'elles ont produits. Ne confondons pas la part des hommes et celle de Dieu, dans le grand mouvement qui emporta la chrétienté pendant deux siècles. Nous apprécierons plus loin ce qu'il y a de providentiel dans les croisades; pour le moment il s'agit d'exposer le but et les intentions de ceux qui les

(1) *Voltaire,* Dictionnaire philosophique, au mot *Fanatisme.*
(2) *De Maistre,* du Pape, livre III, chap. VII.
(3) *Villemain,* Cours de littérature française au moyen âge, Ve leçon.

ont prêchées. Faisons abstraction de nos idées modernes; oublions, s'il est possible, les faits qui suivirent les guerres saintes; reportons-nous au onzième siècle et consultons les contemporains, les paroles des papes, leurs sentiments, alors nous verrons s'évanouir la prétendue politique attribuée à des hommes qui n'étaient mus que par des pensées religieuses.

Le caractère tout singulier des guerres saintes frappa les contemporains. Un des meilleurs chroniqueurs, *Guibert de Nogent* dit, que « les croisades étaient des guerres telles que l'histoire n'en avait pas encore vu. Ce n'est pas l'ambition des conquêtes qui animait les croisés, *ce n'est pas pour défendre l'Église; ce n'est pas parce qu'ils craignaient une invasion des peuples barbares ou des Gentils*, qu'ils prirent les armes; c'est *Dieu* qui inspira les *guerres saintes, afin de donner aux hommes un nouveau moyen de salut.* Voilà pourquoi on les appelle *la voix de Dieu* (1). » Telle est l'opinion d'un contemporain; écoutons maintenant les papes. C'est la papauté qui donna l'impulsion aux croisades. Quand a-t-elle conçu l'idée de ces luttes gigantesques? Est-ce, comme on le dit, en face de l'invasion des Turcs qui déjà menaçaient Constantinople? Un siècle avant que l'empereur grec eût fait appel à la chrétienté, Sylvestre, ce célèbre Gerbert que ses contemporains admiraient et craignaient comme un sorcier, adressa les lamentations de Jérusalem à l'Église universelle. Le pape fait parler la cité sainte : « J'ai vu les prophètes, le Christ et les apôtres; c'est ici que le Fils de Dieu a souffert, et qu'il est ressuscité. Le prophète a dit : son sépulcre sera glorieux, et voilà que les païens détruisent les lieux saints. Lève-toi donc, chevalier du Christ et combats pour ton Seigneur (2). » Voilà le premier cri de guerre qui part de Rome : s'agit-il de sauver Constantinople et l'Occident? Le pape appelle la chrétienté aux armes pour conquérir le tombeau du Christ souillé par les infidèles. C'est le tombeau du Dieu des chrétiens qui est le but primitif et qui reste le but des croisades pendant des siècles.

De Maistre, avec le ton tranchant qui est propre aux ultramon-

(1) *Guibert de Nogent*, livre I, dans *Bongars*, pag. 471: livre II, *ibid.*, pag. 481.
(2) Epist. *Gerberti* (a. 999) ex persona Hierusalem devastatæ, universæ Ecclesiæ. (*Bouquet*, T. X, pag. 426.)

tains, accuse d'ignorance ceux qui disent que les croisades ne furent pour les papes que des guerres de dévotion; ils n'ont pas lu apparemment, dit-il, le discours d'Urbain au concile de Clermont. Le pape lui-même répondra à *de Maistre;* il nous dira si nous devons le considérer comme un politique habile ou comme un chrétien du moyen âge. Urbain commence par rappeler à ses auditeurs que le Rédempteur du genre humain, se revêtissant de chair pour le salut de tous, a sanctifié de sa présence la terre de promission; il a accordé à cette portion infiniment petite du globe une marque toute particulière de prédilection, puisqu'il daigne l'appeler son héritage. Dans cette terre sainte, il y a une ville sainte par excellence : *Le Seigneur*, disent les prophètes, *aime les portes de Sion plus que les tentes de Jacob... C'est de la ville de Jérusalem que j'ai élue que vous viendra le Sauveur*. « Ce berceau de notre salut, continue le pape, cette patrie du Seigneur, un peuple sans Dieu, le fils de l'Égypte esclave, l'occupe par violence; la race impie des Sarrasins accable d'une tyrannie cruelle les lieux saints où ont posé les pieds du Seigneur. Les chiens sont entrés dans le lieu sacré, le sanctuaire est profané, la cité de Dieu est soumise à un tribut. » La profanation de la ville sainte et des lieux où le Fils de Dieu vécut, arracha des larmes au souverain pontife; l'orateur désolé (1) émut les fidèles, ils répandirent des larmes de douleur; dès lors la croisade était décidée. Urbain fit une peinture saisissante des souffrances que les chrétiens et les pèlerins subissaient sous le joug des Turcs; puis il appela ses auditeurs aux armes (2). Le pape s'adressait à une nation guerrière; il flatta la vanité française : « A qui appartient-il de punir la race maudite des Sarrasins, si ce n'est à vous, à qui le Seigneur a accordé par dessus tous les autres peuples l'insigne gloire des armes, la grandeur d'âme, la force du corps et la vertu de terrasser vos ennemis? Que vos cœurs s'émeuvent, que vos âmes s'excitent au courage, par les faits de vos ancêtres, par les exploits de Charlemagne qui détruisit la domination des Turcs et étendit l'empire de la sainte Église. Courageux chevaliers, fils de pères

(1) « Lacrymosus relator. » (*Orderici Vitalis,* Hist. Normann., lib. IX, pag. 720.)
(2) *Guillaume de Tyr,* liv. I. (*Bongars,* pag. 639.)

invincibles, ne dégénérez point... Quelle honte ne serait-ce point pour vous, si la race méprisable des infidèles, vile esclave du démon, l'emportait sur le peuple élu du Dieu Tout-Puissant (1)! Rassemblez toutes vos forces pour résister à ceux qui ont résolu de détruire le nom chrétien. Si vous ne faites ainsi, il arrivera bientôt que l'Église de Dieu aura à subir un joug qu'elle ne mérite point; la foi décroîtra sensiblement et la superstition des Gentils prévaudra (2). »

Ces dernières paroles (3) sont les seules qui aient une couleur politique; en les interprétant au point de vue de la diplomatie moderne, on pourrait dire que le souverain pontife craignait la prépondérance de l'Orient, que la guerre sacrée qu'il prêchait était une guerre défensive contre le mahométisme. Mais gardons-nous d'attribuer nos idées aux hommes du onzième siècle; les papes n'avaient aucune crainte pour la religion chrétienne, ils ne pouvaient pas en avoir : n'était-il pas écrit que l'Évangile ferait le tour de l'univers, et qu'alors viendrait la consommation finale? Ce même pape, qu'on veut transformer en politique, croyait à la fin prochaine du monde; ce qui le préoccupait, ce n'était pas l'invasion des Turcs, c'était la venue de l'Antechrist. Dans le discours qu'il prononça au sein du concile de Clermont, Urbain insista longuement sur des considérations qui aujourd'hui nous font sourire, mais que les chrétiens du onzième siècle écoutaient en tremblant : « Le temps de l'Antechrist approche, il dressera ses tentes sur le mont des Oliviers, il fera une guerre acharnée aux fidèles; mais, pour que ses prophéties s'accomplissent, ne faut-il pas que les rois d'Égypte, d'Afrique et d'Ethiopie soient convertis à l'Évangile? » L'espérance qui anime le pape, c'est que les croisés sont destinés à préparer cette conversion, en détruisant la puissance des Sarrasins (4). Plaçons-nous dans le cercle des croyances et des préjugés du moyen âge et demandons-nous si des hommes, qui attendaient l'accomplissement des prophétes sur l'Antechrist, pouvaient avoir des craintes sur ce que nous appelons aujourd'hui

(1) *Robert le Moine* et *Foulcher de Chartres* (*Bongars*, pag. 31, 383.)
(2) *Guillaume de Tyr*. (*Bongars*, pag. 640.)
(3) Il est à remarquer que ces paroles ne sont pas rapportées par les écrivains contemporains : il est possible qu'elles soient de *Guillaume de Tyr* plutôt que d'*Urbain*.
(4) *Guibert de Nogent*. (*Bongars*, pag. 479.)

la civilisation chrétienne : ils n'auraient pas même compris les craintes que nous leur supposons.

Les espérances d'Urbain ne se réalisèrent pas. Jérusalem fut prise; néanmoins, *les rois d'Égypte, d'Ethiopie et d'Afrique*, loin de se convertir, firent une rude guerre aux croisés; les milliers de pèlerins qui affluaient dans la terre sainte y trouvaient le martyre, mais non la victoire. L'Église fit un nouvel appel à la foi et à la valeur des peuples de l'Occident. Il y avait au douzième siècle un homme extraordinaire; moine retiré dans un désert, saint Bernard exerçait sur le monde une influence plus grande que les chefs mêmes de la chrétienté. Ce fut lui qui prêcha la croisade, sa parole entraîna un roi et un empereur. Que dit-il pour enflammer leur zèle? Leur montra-t-il la chrétienté en danger? les Turcs aux portes de l'Allemagne et de la France? « La terre tremble, s'écrie-t-il, car le Dieu du ciel a perdu sa terre, sa terre, dis-je, dans laquelle il a enseigné la parole de son Père, et où il a vécu trente ans parmi les hommes, sa terre qu'il a illustrée de ses miracles, consacrée de son sang, glorifiée par sa résurrection... Que faites-vous, serviteurs de la croix? que faites-vous, hommes courageux? abandonnerez-vous le saint aux chiens (1)? »

Ce que saint Bernard osait à peine prévoir arriva : la ville sainte fut prise par Saladin. Si les croisades avaient eu pour but de défendre l'Europe contre l'Orient, les papes auraient dû jeter un cri d'alarme à cette nouvelle : les croisés étaient vaincus et le vainqueur était l'ennemi le plus redoutable que la chrétienté eût rencontré depuis les premiers califes. Cependant le seul sentiment qu'éveilla la chute de Jérusalem fut une immense douleur. Écoutons la voix d'un contemporain : « L'esprit s'éteint, dit *Guillaume le Breton*, la raison s'obscurcit; la plume, frappée de stupeur, tombe d'une main tremblante; le poète oublie ses chants, il ne peut plus que se lamenter sur la perte du sépulcre (2). » Le souverain pontife tient le même langage : « Non, la langue ne peut exprimer, les sens ne peuvent comprendre quelle a été notre affliction, quelle doit être celle du peuple chrétien, en apprenant

(1) Encyclica de suscipienda expeditione hierosolym. (*S. Bernard.*, Ep. 363. (*Bouquet*, T. XV, pag. 605.) Il écrit dans le même sens à l'empereur de Constantinople. (Ep. 424, *Bouquet*, T. XV, pag. 608.)

(2) *Guilielmi Britonis*, Philippid. III, in.

que la terre illustrée par tant de prophètes, la terre d'où les lumières du monde sont sorties, et, ce qui est encore plus grand et plus ineffable, où s'est incarné le Dieu créateur de toutes choses, que cette terre est tombée au pouvoir des infidèles (1). » Ce fut cette douleur immense qui arma la chrétienté : « Dieu exige, s'écrie un troubadour, que nous le suivions pour aller reprendre son saint sépulcre. Suivons-le donc, comme l'Église l'ordonne. Celui qui mourra, pourra dire à Dieu : Si tu es mort pour nous, ne suis-je pas mort pour toi (2)? »

Les rois les plus puissants de l'Europe féodale, Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion, prennent la croix; mais les exploits du roi chevalier restent stériles, le sépulcre n'est pas délivré. Que dit et que fait le pape, en face de ce nouveau danger? L'homme qui occupe le trône de saint Pierre n'est pas un moine contemplatif, comme saint Bernard; Innocent III se préoccupe très peu de la fin du monde et de la venue de l'Antechrist; nous serions tenté de dire que c'est un esprit politique, si l'on pouvait transporter notre langage et nos idées au douzième siècle. Le pape ne cesse d'exhorter la chrétienté à la guerre sainte : est-ce pour la sauver du péril qui la menace? Quelques paroles d'Innocent pourraient faire croire qu'il redoutait un conflit de la puissance musulmane avec la chrétienté; il place dans la bouche des infidèles une bravade insultante : « Où est votre Dieu, qui ne peut ni se défendre lui-même, ni vous délivrer de nos mains? Voilà que nous avons profané votre sanctuaire, nous tenons les lieux où vous prétendez que votre superstition a pris naissance. Déjà nous avons brisé les armes des Français, des Allemands, des Anglais, nous avons dompté les fiers Espagnols; vous avez rassemblé contre nous toutes vos forces, et vous n'avez rien fait. Où est donc votre Dieu?... Vos princes et vos rois ont fui devant nous. Que nous reste-t-il à faire, sinon d'exterminer, avec le glaive de la vengeance, ceux que vous avez laissés pour garder le coin de terre qui vous reste, puis d'envahir vos pays, pour effacer à jamais votre nom et votre mémoire? » Mais ces insultes, ces menaces ne sont

(1) *Mansi*, XXII, 529. — Richard Cœur de Lion s'exprime dans les mêmes termes : « Post lacrymabilem et in commune plorandam civitatis sanctæ Jerusalem destructionem... commota est et contremuit terra, quia rex cœli perdidit terram suam, terram ubi steterunt pedes ejus. » (*Rymer*.)
(2) *P. d'Auvergne*, dans *Millot*, Histoire des Troubadours, T. II, pag. 20.



qu'une figure oratoire; Innocent redoutait si peu le mahométisme, qu'il comptait, en s'appuyant sur l'Apocalypse, que la puissance de ce monstre touchait à sa fin (1). Quand il s'agit d'exposer les véritables motifs de la croisade, Innocent, comme tous les papes, n'insiste que sur une chose, la sainteté de Jérusalem : « Depuis la chute de la ville sainte, depuis l'invasion de cette terre, où Dieu, notre roi, a daigné procurer notre salut, le souverain pontife, troublé par une si grande calamité, n'a cessé de crier et de pleurer, au point qu'à force de cris et de pleurs, sa voix est devenue rauque et ses yeux se sont desséchés (2). » Innocent était profondément engagé dans les relations politiques de son temps; les idées féodales lui fournirent de singulières raisons pour exciter les fidèles contre les Sarrasins : « Jésus-Christ est notre Seigneur; or quel est le premier devoir du vassal, lorsque les biens ou la personne de son suzerain sont en danger? S'il ne vole à son secours, il est coupable de félonie. Jésus-Christ est chassé de son héritage, il est pour ainsi dire captif entre les mains de ses ennemis; quel crime est le nôtre, si nous refusons de prendre les armes pour le délivrer? Ne pourrait-il pas à bon droit nous accuser de félonie? Et si la mort attend le vassal infidèle, quelle sera la peine de ceux qui auront trahi leur Dieu (3)? » Recouvrer la terre sainte, tel est le vœu suprême d'Innocent. Il écrit au sultan de Damas que trop de sang a coulé pour un pays qui offre peu d'avantage aux Sarrasins; il le prie de le rendre aux chrétiens, c'est le seul moyen de mettre fin à une lutte terrible (4).

Toutes les espérances que la papauté avait conçues de la guerre sainte furent trompées. Les prophéties de l'Apocalypse firent défaut; la puissance des Sarrasins ne fut pas brisée, le sépulcre du Christ resta en leur pouvoir. Cependant les papes ne cessèrent d'appeler la chrétienté aux armes. Grégoire IX crie honte aux chrétiens qui laissent la terre de leur Dieu dans les mains des infidèles (5); le belliqueux pontife travestit les paroles spirituelles

(1) *Innocent. III*, Epist. XVI, 28 : « Confidimus in Domino, quod finis hujus bestiæ appropinquat, cujus numerus juxta Apocalypsim Johannis citra 666 clauditur, ex quibus jam pene 600 sunt anni completi. »

(2) *Idem*, Epist. I, 336.

(3) *Idem*, Epist. II, 254; XI, 185; XV, 28.

(4) *Idem*, Epist. XVI, 37.

(5) Lettre de Grégoire à Louis IX. (*Raynaldi*, Annal., Eccl., a. 1234, § 28, ss.)

de Jésus-Christ pour faire d'un Dieu de charité un général d'armée : « Jésus-Christ dit : *Que celui qui veut venir à moi, se renie lui-même, prenne sa croix et me suive*. C'est comme s'il disait : la guerre va commencer, je range mes troupes en ordre de bataille ; que celui qui est des miens me suive(1). » Saint Louis fut le dernier espoir des papes ; Alexandre IV lui écrit des lettres trempées de larmes sur les malheurs qui accablent les faibles débris de la chrétienté orientale (2). Clément IV menace les fidèles des peines éternelles s'ils ne vont au secours de leur Dieu (3). Grégoire X, pour ranimer le zèle de l'Occident, se déclare prêt à se mettre lui-même à la tête des croisés. Vains efforts ! La seule ville qui restât aux chrétiens dans la terre sainte fut prise ; la lutte qui avait duré pendant deux siècles cessa. De temps à autre, les papes firent encore appel à la chrétienté, mais leur voix ne fut plus entendue ; ils ne parvinrent même point à unir les princes chrétiens contre les Turcs, alors que le croissant était planté aux portes de Vienne.

Pourquoi la chrétienté resta-t-elle sourde à la voix de ses chefs ? Elle s'était jetée sur l'Asie au cri de *Dieu le veut*, sûre de l'appui du Christ dans une guerre entreprise pour délivrer son tombeau. Mais les croisades comme guerres saintes, échouèrent complétement. Cette cruelle déception inspira aux chrétiens un fatalisme digne de l'Islam : « Il n'était donc pas vrai que Dieu avait voulu la guerre sainte. Il n'était pas vrai que la puissance des Sarrasins devait finir ; Dieu semblait plutôt les protéger. » Tels étaient les cris de désespoir que les poètes firent entendre. Les uns accusèrent la Providence : « Dieu ne fit pas bien quand il donna aux Turcs tant de pouvoir... Il y aurait lieu de devenir désormais mécréant et d'adorer Mahomet, puisque Dieu veut, ainsi que sainte Marie, que nous soyons injustement vaincus (4). » D'autres acceptèrent leur défaite comme la volonté de Dieu, mais leurs sentiments touchaient à la révolte : « Les Turcs ont juré de faire une mahomerie de l'Église de Sainte-Marie. Eh bien, si Dieu, à qui tout cela devrait déplaire, y consent et le trouve bon, il faut nous

(1) *Raynaldi*, a. 1235, § 47.
(2) *Idem*, a. 1263, § 2, ss.
(3) *Idem*, a. 1265, § 44.
(4) *Austor d'Orlac*, dans *Raynouard*, Poésies des Troubadours, T. V, pag. 54.

en contenter aussi. Bien fou est-il celui qui cherche querelle aux Turcs, quand Jésus-Christ leur permet tout (1). » C'est du fatalisme, et un fatalisme pire que celui des mahométans, car il manque de résignation. L'issue des croisades fut en harmonie avec leur principe : c'est un aveugle fanatisme qui avait armé les chrétiens, ce fut un aveugle fatalisme qui les découragea.

N° 2. — *Le droit des gens à l'égard des infidèles*

Le droit des gens suppose l'égalité et la fraternité des peuples. Si les peuples sont égaux et frères, il y a entre eux un lien de droit, un lien d'humanité qui subsiste alors même qu'ils sont ennemis : le vainqueur respecte dans le vaincu la qualité d'homme, il le traite comme son frère, comme son égal. Mais quand les peuples ne se croient pas liés entre eux comme hommes, quand l'un se croit supérieur à un titre quelconque, alors l'égalité disparaît, et avec elle tout fondement de relations équitables et humaines. Dans l'antiquité régnait la croyance à une profonde inégalité entre les hommes; de là l'esclavage et la barbarie des guerres. Le dogme d'une religion révélée fait des peuples élus, aussi bien que l'orgueil de race ou de civilisation. Si les Juifs étaient le plus insociable des peuples pendant la paix et le plus cruel pendant la guerre, c'est parce qu'ils voyaient dans les étrangers des ennemis de Dieu, du Dieu des Juifs, du seul vrai Dieu. Jésus-Christ protesta en vain contre cette conception étroite de la religion, l'idée de la révélation introduisit un nouveau germe de haine : elle divisa les peuples en croyants et en infidèles, les uns enfants de Dieu, les autres enfants du démon, ennemis du Dieu des chrétiens, du seul vrai Dieu. Dans les guerres de religion, il y a d'un côté des élus, combattant pour la cause de Dieu, vengeant les injures de leur Dieu, de l'autre des ennemis de Dieu; comment pourrait-il y avoir un lien de droit et d'humanité entre les combattants? Tel est le spectacle que présentent les croisades.

(1) Chant d'un troubadour templier provençal, dans *Fauriel,* Histoire de la poésie provençale, T. II, pag. 138. Ces sentiments étaient généralement répandus; on le voit dans l'Apologie des croisades écrite par ordre du pape : « Alii dicunt, quod non videtur esse voluntas Dei, quod Christiani sic procedant contra Saracenos, propter infortunia quæ Deus permisit et permittit sic evenire Christianis in hujus negotii assequutione. » (*Opusculum Tripartitum,* dans *Mansi,* XXIV, 109.)



Les croisades mirent en présence les disciples du Christ et les sectateurs de Mahomet. Quels sont les sentiments des croisés? que pensent-ils de leurs ennemis? C'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui, apparaissant à Pierre l'Ermite, lui commande de prêcher la guerre sainte (1). C'est au nom de Dieu que le pape appelle les fidèles aux armes; à sa voix tous s'écrient: *Dieu le veut!* Le pape voit dans ces paroles une inspiration divine: « C'est Dieu même, dit-il, qui les a prononcées par la bouche des siens (2). » Un miracle confirma la chrétienté dans cette croyance: « afin qu'il parût à tous les fidèles que la croisade était l'arrêt de Dieu et non des hommes (c'est un contemporain qui parle), la résolution prise au concile de Clermont se répandit instantanément par toute la terre; les chrétiens s'en glorifièrent, les Gentils tremblèrent (3). » Les croisés étaient si convaincus que Dieu lui-même les conduisait, qu'à chaque pas ils croyaient voir des miracles. A chaque instant Dieu intervertit les lois de la nature pour ses élus (4): il envoie la milice céleste au secours des fidèles (5): ce n'est pas le courage des chevaliers, c'est Dieu qui, par son intervention miraculeuse, remporte la victoire (6).

Si Dieu lui-même combat pour les croisés, il faut croire que les Sarrasins sont les ennemis de Dieu (7); ils sont pires, si c'est possible, dans la croyance des chrétiens. *Guibert de Nogent*, interprète fidèle des sentiments généraux de son temps, nous dira ce que les croisés pensaient de Mahomet et des mahométans. L'ignorance du chroniqueur français est excessive; il ne sait pas le nom du prophète arabe, il ne sait pas à quelle époque il vécut, il ne sait rien de lui que par ouï-dire; peu importe, dit-il, que ces bruits soient vrais ou faux, il croit « qu'on peut en toute sécurité

(1) *Guillaume de Tyr*, I, 12. (*Bongars*, pag. 638.)

(2) *Robert le Moine*. (*Bongars*, pag. 32.)

(3) *Idem, ibid.*

(4) Les chroniqueurs contemporains, surtout *Raymond d'Agiles*, sont remplis de récits miraculeux. (*Bongars*, pag. 142, 150, 156, et *passim*.)

(5) *Robert le Moine*. (*Bongars*, pag. 53.)

(6) Voyez le chant de victoire que les croisés entonnèrent sur le champ de bataille, dans *Robert le Moine*. (*Bongars*, pag. 42.) Au treizième siècle, après bien des déceptions, cette croyance subsistait encore. *Jacques de Vitry* dit que Damiette fut prise par l'intervention directe de Dieu, sans le secours des hommes. (*Bongars*, pag. 1134.)

(7) Étienne, comte de Blois, dans la lettre qu'il écrivit à sa femme devant Antioche (1098), qualifie toujours les Turcs d'*ennemis de Dieu* (*d'Achery*, Spicil., III, 430).



parler mal de celui dont la méchanceté dépasse tout le mal qu'on en dirait. » Là-dessus il raconte une histoire fabuleuse de Mahomet : « C'est le diable qui l'inspire par l'organe d'un ermite hérétique ; le succès qu'a la nouvelle religion vient de ce qu'elle lâche la bride à toutes les mauvaises passions, et permet aux hommes de se livrer à la volupté plus que ne font les animaux. La mort de ce merveilleux législateur est digne de sa doctrine : pourceau, il est dévoré par les pourceaux (1). »

Le long contact des croisés avec les infidèles ne changea rien à leur manière de voir. Au treizième siècle. *J. de Vitry* appelle toujours Mahomet un *pourceau*, un *chien immonde* ; dans la biographie qu'il fait du célèbre prophète, il le transforme en un chef de brigands, en un vulgaire assassin, puis il ajoute que Mahomet est le Dieu des mahométans, qu'ils l'adorent comme les chrétiens adorent Jésus-Christ (2). *Guillaume, évêque de Tyr*, le meilleur historien des croisades, n'a pas d'autres sentiments ; cependant il avait fait une étude spéciale du mahométisme, il en avait écrit l'histoire : Mahomet est pour lui le *premier né de Satan*, il le qualifie de *misérable séducteur*, et sa religion d'*ordure* (3). Que pouvaient être les malheureux sectateurs de cet être impur? *Guillaume de Tyr* traite les Sarrasins d'*enfants de Bélial* (4) ; *Robert le Moine* les appelle une *légion de diables*, un *peuple immonde*, des *chiens furieux* (5). Quel lien reste-il entre les chrétiens et les infidèles? Il n'y en a pas plus qu'entre l'homme et la bête ; nous nous trompons, il y a la haine de plus, haine née d'un aveugle fanatisme. Les Sarrasins, dit *Robert le Moine*, sont les *satellites du diable*, les chrétiens sont les *champions du Christ* (6). Le grand maître des Hospitaliers dit à ses chevaliers prêts à com-

(1) *Guibert de Nogent*. (*Bongars*, pag. 473.) C'était l'opinion populaire sur Mahomet. On lit dans la *Geste de la cour du roi Looys* :

« ... Il but trop, pour son enivrement,
Puis le mengièrent porcel vilainement. »

(*Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 485.)

(2) *J. de Vitriaco*, Hist. oriental. (*Bongars*, pag. 1052, ss., et *Martene Thesaur.* Anecdot. T. III, pag. 270.)

(3) *Guillaume de Tyr*, I, 1 (*Bongars*, pag. 629) ; XX, 31. (*Ibid.*, 994.)

(4) *Idem*, IX, 18, pag. 773.

(5) *Robert le Moine* (*Bongars*, pag. 34, 41, 57). — Les troubadours appellent les Arabes *ces noirs chiens d'outre mer*. (*Fauriel*, Poésie provençale, T. II, pag. 155.)

(6) *Robert le Moine* (*Bongars*, pag. 79.)

battre contre les Sarrasins : « N'ayez pas peur de ces chiens; aujourd'hui ils sont puissants, demain ils seront jetés dans un étang de feu et de soufre. Mais vous, vous êtes la race élue, la nation sainte, le peuple de la promission. Vous êtes immortels, parce que vous régnerez avec le Christ (1). »

Tels étant les sentiments des chrétiens sur leur divine mission et sur le caractère diabolique de leurs adversaires, il ne peut être question de droit ni d'humanité. Le christianisme réprouve la guerre; pourquoi donc l'Église jette-t-elle l'Europe sur l'Asie? qui lui donne le droit d'envahir une terre étrangère? Ce ne sont pas les croisés qui se font ces questions, un doute sur la légitimité de leur entreprise ne leur serait jamais venu. Dans la *Chronique* de *Philippe Mouskes* (2), le roi des Sarrasins demande à Charlemagne, pourquoi il vient leur enlever la terre d'Espagne, sur laquelle ni lui ni leurs ancêtres n'avaient le moindre droit. Charlemagne répond : « Que les chrétiens sont élus sur toutes autres gens, qu'ils ont, par Jésus-Christ, la seigneurie du monde entier. » Voilà le droit des gens des chrétiens à l'égard des infidèles, tel que le moyen âge le conçoit. Les historiens n'ont pas d'autres sentiments que les poètes. On lit dans *Robert le Moine* : « Les Sarrasins demandent aux chrétiens de quel droit ils viennent les chasser des pays qu'ils ont possédés si longtemps; ils s'étonnent que des pèlerins visitent en armes le sépulcre de leur Dieu, et massacrent les légitimes propriétaires du sol. N'est-il pas écrit dans les livres sacrés des chrétiens que Dieu a créé tous les hommes à son image et qu'il est défendu de tuer (3)? » Les croisés répondent : « La terre sainte nous appartient, parce que nos ancêtres l'ont possédée dans les temps anciens; l'arrêt du ciel dans sa miséricorde est qu'aujourd'hui soit rendu aux fils ce qui fut injustement enlevé aux pères. Ceux qui sont ennemis de la loi de Dieu doivent être tués, car le Seigneur dit : *Je suis le Dieu des vengeances, et le glaive sera tiré contre ceux qui transgresseront ma loi* (4). »

(1) *Rad. Coggeshalæ,* Chronic. Terræ Sanctæ. (*Martene,* Ampliss. Collectio, T. V, pag. 549.)
(2) Chronique de *Phil. Mouskes,* T. I, pag. 212, v. 5292-5307.
(3) *Robert le Moine* (*Bongars,* pag. 51). — *Caffari,* Annales de Gênes (*Muratori,* VI, 251).
(4) Dans le traité que Grégoire X fit composer pour la défense des guerres saintes, on justifie la guerre à mort contre les Sarrasins par l'autorité de Moïse : « Celui qui attaque la loi de Moïse est



La volonté de Dieu légitime la conquête de la terre sainte, elle légitime tout ce que font les croisés : ne sont-ils pas les organes d'un *Dieu de vengeance?* Ils s'applaudissent de leur cruauté : « Étrangers à la compassion, ils ne font pas de prisonniers, tout est mis à mort (1). » Les chroniqueurs trouvent une jouissance sauvage dans le récit de ces massacres ; écoutons *Robert*, c'est un moine qui parle : « Nos gens abattaient les ennemis comme le faucheur l'herbe des prés ou les épis de la moisson ; les épées et les traits pouvaient se rassasier du sang des Turcs ; mais, forgés dans les pays des Francs, ils ne pouvaient s'assouvir de carnage. Les nôtres frappaient, les autres mouraient ; les morts demeuraient entre les vivants debout, soutenus par la foule pressée. » Les vainqueurs ne donnaient pas même la sépulture aux vaincus ; ils laissaient ce soin aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages. On ne faisait prisonniers que les hommes dans la force de l'âge ; les vieillards et les enfants étaient impitoyablement massacrés, les captifs étaient vendus comme esclaves (2). La servitude personnelle avait disparu de la chrétienté ; mais pour les infidèles, il n'y avait ni droit ni humanité.

Si l'on veut avoir une idée du fanatisme et de la cruauté des croisés, il faut assister au sac de Jérusalem. Nous laissons la parole aux témoins oculaires, pour qu'on ne nous accuse pas d'exagérer l'horreur de ces scènes : « Quand les nôtres, dit *Raymond d'Agiles*, chanoine de la cathédrale du Puy, furent en possession des remparts et des tours, on vit des choses admirables. Parmi les Sarrasins, les uns étaient frappés de mort, ce qui était pour eux le sort le plus doux ; d'autres, après avoir longtemps souffert, étaient livrés aux flammes. On voyait dans les rues et

condamné à la mort par Dieu ; à plus forte raison ceux qui foulent aux pieds le fils de Dieu méritent-ils la mort. » (*Mansi*, XXIV, 115.)

(1) *Robert le Moine* place ces paroles dans la bouche d'un Sarrasin (*Bongars*, pag. 43). — Les *Chansons de Geste* nous apprennent que tel était le droit de guerre habituel de la chevalerie contre les infidèles :

« Cil sont entrez en Espagne la grant,
Gastent les terres as Turs et as Persans,
Tuent les meres, ocient les enfants,
Set ans tot plains le fist si Vivians. »

(*La Chevalerie Vivien*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, T. XXII, pag. 508.)

(2) *Robert le Moine*. (*Bongars*, pag. 50, 51, 70.)

sur les places de la ville des monceaux de têtes, de mains et de pieds (1). » La soif du sang, l'emportement, la fureur sont de toutes les guerres, mais ce qu'il y a d'affreux dans les croisades, c'est que ces passions sanguinaires sont sanctifiées : « Courage, s'écrie *Raoul de Caen*, courage, *divines fureurs*, courage, *glaives sacrés*, courage, *sainte destruction*, ne ménageons rien : tombez sous les coups, race dépravée, hommes scélérats qui avez répandu le sang innocent et qui devez maintenant donner tout le vôtre. Vous qui avez tant de fois déchiré le Christ en mille pièces, recevez à votre tour les châtiments que font retomber sur vous les membres du Christ (2). »

Revenons à notre témoin oculaire, *Raymond d'Agiles* : « Les hommes de pied et les chevaliers marchaient de tous côtés à travers les cadavres. Mais tout cela n'était encore que peu de chose ; il faut dire ce qui arriva au temple de Salomon, où les Sarrasins avaient coutume de célébrer les solennités de leur culte; tout en ne rapportant que la simple vérité, on aura de la peine à nous croire. *Dans le temple et dans le portique, on marchait à cheval dans le sang jusqu'aux genoux du cavalier et jusqu'à la bride du cheval* (3). » S'il peut y avoir quelque chose de plus affreux que le sang qui inonde un temple, c'est le langage de l'historien : « Juste et admirable jugement de Dieu qui voulut que ce lieu même reçût le sang de ceux dont les blasphèmes l'avaient si longtemps souillé. » C'est un prêtre qui tient ce langage ! *Raymond d'Agiles* ne fait qu'exprimer les sentiments de son temps et de son ordre. Au treizième siècle, quoi qu'on en ait dit, la haine religieuse n'avait rien perdu de sa vivacité, au moins dans la caste

(1) *Raymond d'Agiles*. (*Bongars*, pag. 178.)

(2) *Raoul de Caen*, Histoire de Tancrède, chap. CXXI. — Comparez le chant sur la conquête de Jérusalem, publié par *du Méril*, Poésies populaires latines du moyen âge, pag. 239 :

« Rivi fluunt cruoris...
Dum perit gens erroris.
Jerusalem exulta !
Ipsi traduntur igni ;
Vos gaudete, benigni,
Nam pereunt maligni,
Jerusalem exulta ! »

(3) Ce fait est rapporté presque dans les mêmes termes dans une lettre adressée par les croisés au pape : « In porticu Salomonis et in templo ejus nostri equitabant in sanguine Saracenorum usque ad equorum genua. » (*Dodechini* Chron., dans *Pistor*., Scriptor., T. I, pag. 665.)

sacerdotale. *Guillaume, évêque de Tyr*, est un des caractères les plus honorables de la terre sainte; voici ce qu'il écrit : « Les croisés ne faisaient grâce à personne; ils accomplissaient ainsi les justes décrets de Dieu, afin que ceux qui avaient profané le sanctuaire du Seigneur par leurs actes superstitieux, le purifiassent par leur propre sang et subissent la mort dans ce lieu même en expiation de leurs crimes (1). »

Rouges du sang versé, les vainqueurs vont se prosterner sur le sépulcre du Christ; ils venaient de *punir les vaincus pour leur superstition*, et ils sont plus superstitieux que les Sarrasins. Les chroniqueurs s'extasient sur la ferveur des croisés : « C'était un spectacle céleste de voir avec quelle dévotion, avec quel empressement les fidèles s'approchaient des lieux saints. Les transports d'une joie divine remplissaient l'âme des pèlerins. Dans l'Église et dans toute la ville, le peuple rendait grâces à l'Éternel. Tous, embrasés de pieuses pensées, se livraient à des actes de miséricorde : ceux-ci confessaient leurs péchés, ceux-là répandaient des aumônes (2)... » Malgré la superstition des pèlerins, rien ne serait plus touchant que leur piété, si le tombeau de celui qui était tout amour leur avait inspiré un peu de charité. Les croisés vont-ils, émus de compassion, pardonner aux Sarrasins qui survivaient au sac de la ville? Ils se souillent de nouveau de sang, non plus dans la fureur de l'assaut, mais de sang-froid; non plus en combattant des ennemis qui se défendent, mais en massacrant des vaincus à qui l'on avait promis la vie; non plus en tuant des hommes, mais en donnant la mort à des femmes et à des enfants. Nous laissons parler les contemporains. Trois cents Sarrasins s'étaient réfugiés dans la Tour de David; ils demandèrent au comte Raimond de Toulouse de leur garantir la vie par sa droite; sur sa parole, ils lui rendirent la citadelle. Tel est le récit de *Raymond d'Agiles*, témoin oculaire. *Albert d'Aix*, qui écrivait sur les rapports des pèlerins, dit que ce fut Tancrède qui dressa sa bannière sur la tour, comme témoignage de la protection qu'il assurait aux vaincus. Un fait est certain, c'est que la capitulation fut violée; pas un des Turcs n'échappa à la fureur des chrétiens. Aux vives plaintes de Tancrède, les croisés

(1) *Guillaume de Tyr*, VIII, 21. (*Bongars*, pag. 759.)
(2) *Idem*, VIII, 21 (*Bongars*, pag. 760); *Raymond d'Agiles*. (*Bongars*, pag. 179.)

répondirent que la compassion n'était pas de saison; qu'il fallait, au contraire, donner la mort à tous les captifs, même à ceux qui avaient racheté leur vie. Aussitôt ils se jetèrent sur les prisonniers et sur tous ceux qui avaient échappé à la boucherie ou qui avaient obtenu grâce; tous furent massacrés : « Les jeunes filles, les femmes, même celles qui étaient enceintes étaient mises à mort ou lapidées; les malheureuses, épouvantées à la vue du sang, s'attachaient à leurs bourreaux, se jetaient à leurs pieds, pour sauver leur vie, mais elles imploraient en vain la pitié des vainqueurs, ils n'épargnèrent pas même les enfants à la mamelle (1). » L'abbé *Guibert de Nogent*, après avoir décrit ces scènes de carnage, ajoute : « Nous lisons rarement, et nous n'avons jamais vu qu'on ait fait un si grand massacre des Gentils. Dieu, leur rendant la pareille, frappa, par un juste retour, ceux qui avaient si longtemps infligé toutes sortes de supplices aux pèlerins qui voyageaient pour l'amour de lui (2). »

Que peut-on ajouter à ce tableau affreux? Les croisés versèrent des larmes de joie sur le tombeau du Christ; l'historien doit verser des larmes de douleur sur la misérable condition de l'humanité. Voilà les disciples d'un Dieu de charité; ils se trouvent dans un de ces moments d'exaltation où les bons sentiments que Dieu a mis en l'homme se font jour, et cependant ils ne sentent que de la haine pour des vaincus, parce que les vaincus sont les ennemis du Dieu des chrétiens! Voilà l'élite des chevaliers pour qui la loyauté est la première vertu, et ils donnent la mort à des ennemis désarmés, à des prisonniers qui avaient obtenu grâce! Qu'on vienne nous dire encore que le christianisme a fondé le droit des gens, que c'est à lui qu'il faut rapporter la bonne foi et l'humanité qui règnent dans les guerres! Oui, entre fidèles, entre sectateurs du même Dieu; à l'égard des infidèles, non. Les non croyants sont des criminels, et c'est Dieu qu'ils ont offensé; pour eux, il n'y a ni droit ni humanité. La haine, dit *Guillaume*, *évêque de Tyr*, est naturelle entre chrétiens et Sarrasins (3); ne doivent-ils pas haïr ceux

(1) *Albert d'Aix*, VI, 28-30. (*Bongars*, pag. 282.)
(2) *Guibert de Nogent*, VII, 10. (*Bongars*, pag. 537.)
(3) *Guillaume de Tyr*, XVI, 13 (*Bongars*, pag. 842) : « Solet enim in hujusmodi conflictibus odiorum incentivum et inimicitiarum fomitem dare majorem, sacrilegii et legis contemptæ dolor, etc. »

qui haïssent le Seigneur (1)? Tenir les serments à un infidèle, serait un plus grand péché que d'y manquer, dit le *patriarche de Jérusalem* (2). « Ce n'est pas cruauté de punir les ennemis de Dieu, dit un père de l'Église, c'est piété ; car le Seigneur a dit : Si ton père, si ton ami, si ta femme qui est dans ton sein, veut t'éloigner de la vérité, que ta main soit sur eux et répande leur sang (3). » Voilà le droit des gens des chrétiens! Si, aujourd'hui, la bonne foi est sacrée, si l'humanité a fait place aux *saintes fureurs*, c'est que les peuples se sont élevés au dessus des étroites et cruelles passions de la religion, c'est que la religion elle-même s'est modifiée. Que le progrès des sentiments humains, quoique lent, soit notre consolation et notre espérance!

N° 3. — *Appréciation des guerres sacrées*

Un des meilleurs chroniqueurs du douzième siècle a intitulé son histoire des croisades : *les Gestes de Dieu par les Francs.* « Ceux qui sont tombés sous les coups des croisés, dit *Guibert de Nogent*, ont péri par la main de Dieu seul; ce qui a été fait, a été accompli par Dieu et par les hommes qu'il a voulu choisir (4). » Il y a une profonde vérité dans ces paroles ; la philosophie de l'histoire peut dire avec les croisés : *Dieu le veut!* Mais ce que les croisés prenaient pour la volonté de Dieu, n'était que l'inspiration d'une religion étroite ; l'histoire a dévoilé à la postérité les véritables desseins de Dieu dans les croisades. Si les croisés en avaient eu conscience, s'ils avaient pu prévoir quels seraient les effets de leur pèlerinage, leur enthousiasme se serait changé en effroi. Le but de la guerre sainte manqua complétement ; le tombeau du Christ resta au pouvoir des infidèles. Est-ce que du moins ceux qui se mirent à la tête des croisés profitèrent de leurs combats sécu-

(1) *Saint Bernard* applique aux ordres militaires ces paroles du prophète : *Nonne qui oderunt te, Domine, oderam*, etc. (Sermo ad Milites Templi, cap. IV.)

(2) Continuation de *G. de Tyr*, édit. de Guizot (Collection de Mémoires, T. XIX, pag. 92) : « Sachez que greignior péchié aurés du serement tenir que du laissier. »

(3) *Decretum Gratiani*, causa XXIII, quæst. 8, cap. XIII (de *S. Jérôme*) : Non est crudelitas crimina pro Deo punire, sed pietas. Unde et in lege dicitur (*Deuteron.*, 13) : « Si frater tuus, et amicus et uxor quæ est in sinu tuo, depravare te voluerit a veritate, sit manus tua super eos, et effundat sanguinem eorum. »

(4) *Guibert de Nogent*, Préface. (Bongars, pag. 468.)

laires? Les croisades étaient l'œuvre de la papauté unie à la noblesse féodale : les papes furent l'âme qui inspire, la chevalerie le bras qui frappe. Lorsque les guerres saintes commencèrent, la papauté et la féodalité étaient dans tout leur éclat; elles finirent parce que la chrétienté cessa d'obéir à la voix du pape; quant à l'Europe féodale, elle était en pleine dissolution à la fin du treizième siècle. Quel fut l'instrument le plus actif de cette dissolution? Les croisades; elles inaugurèrent une ère nouvelle, où ce ne fut plus l'esprit religieux qui domina, mais l'esprit commercial, où l'aristocratie guerrière fit place à la liberté et à l'égalité. Voilà ce que les croisés ont fait; ce n'est certes pas ce qu'ils ont voulu faire. Est-ce à dire que l'homme soit le jouet d'une aveugle fatalité? Non, mais il y a la part de l'homme, il y a la part de Dieu. La liberté humaine joue un rôle secondaire dans les grands événements qui brisent et renouvellent les sociétés. Les Barbares qui envahirent l'empire romain n'avaient certes pas la conscience de leur mission de destruction et de régénération; les croisés n'avaient pas davantage conscience du but vers lequel Dieu les conduisait. Cependant il faut juger les hommes d'après ce qu'ils ont voulu, non d'après ce que Dieu fait par leur ministère; c'est de ce point de vue que nous devons apprécier les croisades.

Le dix-huitième siècle a appelé les croisades une folie (1); on a répondu aux philosophes qu'ils devaient être aveugles pour ne pas voir que ce mouvement prodigieux des populations avait produit des conséquences tout aussi immenses. Oui, mais les conséquences sont de Dieu, la folie est des hommes. Une guerre de deux siècles, entreprise pour conquérir le *tombeau de Dieu!* Nos descendants s'étonneront encore plus que ne l'ont fait nos pères, de la superstition des croisés. Ces paroles serait-elles trop dures? Consultons les sentiments des croisés et voyons s'ils méritent une autre qualification. Lorsque Pierre l'Ermite prêcha la guerre sainte, l'enthousiasme religieux était au comble; comment se manifesta-t-il? On croyait qu'il y avait quelque chose de divin dans le prédicateur; *on allait jusqu'à arracher les poils de son mulet pour*

(1) *Hume* (Histoire d'Angleterre, chap. v) dit que les croisades sont le monument le plus durable et le plus extraordinaire de la folie humaine qui ait jamais apparu dans aucun âge, chez aucune nation.



les garder comme des reliques (1). Les premiers croisés, pleins de confiance en Dieu, suivirent l'Ermite, persuadés que la victoire ne manquerait pas de couronner leur saint zèle. Quels étaient leurs guides? *Une oie et une chèvre qu'ils croyaient inspirées de Dieu* (2). Telles étaient les croyances de la masse des fidèles; la foi qui animait les chefs n'était pas plus éclairée. Un écrivain catholique prouvera pour nous que le fondement religieux des croisades n'était qu'une aveugle superstition : « On voulait venger la honte de Jésus-Chrit, dit *Fleury* (3); mais ce qu'il tient à injure, c'est la vie corrompue des mauvais chrétiens, comme étaient la plupart des croisés, beaucoup plus que la profanation des créatures insensibles, des bâtiments consacrés à son nom et des lieux qui nous rappellent ce qu'il a souffert pour nous. Quelque respect qui soit dû aux saints lieux, sa religion n'y est pas attachée; il nous l'a déclaré lui-même en disant que le temps était venu où Dieu ne serait plus adoré, ni à Jérusalem, ni à Samarie, mais partout en esprit et en vérité... C'est une équivoque d'appeler la Palestine l'héritage du Seigneur et la terre promise de son peuple... L'héritage que Jésus-Christ s'est acquis par son sang, est son Église rassemblée de toutes les nations, et la terre qu'il lui a promise est la patrie céleste. Nous devons être prêts à donner notre vie pour lui; mais c'est en souffrant toutes sortes de persécutions, de tourments et la mort même, plutôt que de le renoncer et de perdre sa grâce. Il ne nous a pas commandé d'exposer notre vie en attaquant les infidèles les armes à la main. »

Que dire des croisades contre les populations païennes de l'Occident? L'Église se fait un titre de gloire de ces conversions à main armée (4). Il est vrai qu'à la suite des horreurs de la guerre, à la suite du sang versé, de l'extermination et de la servitude des vaincus, le christianisme s'établit là où régnait l'idolâtrie; mais est-ce une raison pour applaudir aux conquérants? La cupidité, la mauvaise foi, le brigandage deviennent-ils des marques de sainteté

(1) *Guibert de Nogent*, II, 8. (*Bongars*, 482.)

(2) *Albert d'Aix*, I, 31. (*Bongars*, 196.)

(3) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, VI, § 4.

(4) *Raynaldi*, Annal. Eccl., a. 1218, § 43 : « Qua sane in reChristianæ religionis pulcherrimos triumphos suscipere debemus, quæ barbaros in tantam immanitatem efferatos ad mansuetudinem et veri numinis cultum revocavit. »

parce que les brigands s'appellent chevaliers du Christ? Parce que la force a fait d'un païen un chrétien, faut-il glorifier la force comme instrument de conversion? Si les croisades contre les Sarrasins sont une folie, les croisades contre les Slaves sont un crime. Un philosophe du treizième siècle, martyr de la foi chrétienne, protestera pour nous contre les cris de triomphe de l'Église : « La guerre, dit *Raymond Lulle*, loin d'être un moyen de répandre la religion, est le plus grand obstacle à sa propagation. Comment la vérité pourrait-elle pénétrer les âmes que remplit la discorde et la haine? Telle n'est pas la voie que Jésus-Christ nous a ouverte par son exemple. Le Fils de Dieu n'a pas employé la violence pour convertir les Juifs; il a vécu en paix avec tous les hommes, et il a mis à profit ces relations pacifiques pour prêcher la vérité à ceux qui étaient dans l'erreur. C'est ainsi que les chrétiens devraient agir. S'ils ont recours à la violence, c'est parce que l'ardeur de la charité s'est refroidie. Qu'ils aient plus de confiance dans leur religion, qu'ils la prêchent aux infidèles; l'erreur ne peut résister à la force invincible de la vérité (1). »

La force de la vérité est irrésistible, la violence est impuissante dans le domaine des idées et des croyances : tel est l'enseignement qu'un philosophe du moyen âge puise dans les guerres saintes. Il a fallu bien des siècles avant que cette conviction prît racine dans les consciences. Qui l'a combattue avec le plus d'obstination? L'Église, qui se prétend dépositaire de la vérité éternelle. Mais Dieu n'a confié à personne ce dépôt sacré ; les hommes ont pour mission de chercher la vérité, ils ne la possèdent jamais entière. Que dans ce rude travail règne la liberté la plus absolue; que chaque parti, chaque secte, chaque Église n'aient d'autres armes que celles de la raison; la vérité l'emportera sur nos égarements et nos passions. Le temps est venu, il viendra de plus en plus, où employer d'autres armes que celles de la raison pour répandre les croyances ou pour les combattre, sera une marque de faiblesse. La vérité est comme le soleil; elle se montre et le monde la salue de ses acclamations.

(1) *Raym. Lull.*. Op., T. IX, pag. 512. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. V, pag. 368, 126.



SECTION III. — INFLUENCE DU CHRISTIANISME

§ 1. Le christianisme, principe d'humanité

Le christianisme, malgré ses prétentions à l'universalité, est resté une religion exclusive ; il en est ainsi de toutes les religions révélées, elles sont poussées fatalement à réprouver tout ce qui est en dehors de leur révélation. Cette erreur vicie les germes d'humanité et de paix qui se trouvent au fond de la doctrine chrétienne : la chrétienté est en état de guerre permanente avec les infidèles, et les élus de Dieu croient qu'il est de leur devoir d'exterminer les ennemis de Dieu. Pour apprécier l'influence du christianisme sur le droit des gens, il faut rester dans les limites de la société chrétienne, orthodoxe; là les sentiments de fraternité et de charité que Jésus-Christ a prêchés peuvent se déployer à leur aise. Une fois qu'ils auront pris racine dans les mœurs, ils briseront le cercle étroit dans lequel les préjugés religieux voudraient les emprisonner, et ils se répandront dans l'humanité entière.

La grande mission du christianisme au moyen âge est de civiliser les peuples barbares qui dominent dans l'Occident. La religion adoucit les mœurs, elle les humanise, par là elle agit insensiblement sur les relations internationales. Ces rapports se concentrent dans la guerre ; les passions violentes des Barbares les emportent trop souvent à des actes de cruauté. L'Église, si elle ne parvient pas à dompter la rudesse des combattants, leur inspire du moins des remords ; c'est le premier pas vers l'humanité. Louis VII mit tout à feu et à sang dans le comté de Champagne ; il assiégea Vitry, monta lui-même à l'assaut, et détruisit la ville ; plus de treize cents personnes, réfugiées dans une église, moururent dans les flammes. Louis VII les fit-il périr volontairement? On le croit ; mais lorsque la vengeance fut satisfaite, les remords le saisirent. Saint Bernard profita de cette émotion pour rappeler le roi à ses devoirs : « Pourquoi incendie sur incendie? pourquoi homicide sur homicide? La clameur des malheureux, les gémissements des vaincus, le sang des mourants ne résonnent-ils pas aux oreilles de celui qui est

le père des orphelins et le protecteur des veuves (1)? » Louis VII était brouillé avec la papauté; il se réconcilia avec l'Église, et pour expier sa faute, il prit la croix (2). L'expiation nous montre tout ensemble la bonne et la mauvaise influence du christianisme: d'une part, le remords et la pénitence pour le sang versé : d'autre part, le vœu de répandre le sang des infidèles comme expiation du sang des chrétiens. C'est ainsi que le mal se mêle au bien, mais le bien l'emportera : la guerre avec les infidèles cessera d'être sainte, et l'effusion du sang restera un crime.

L'Église elle-même fut entraînée par son ambition à une lutte sanglante avec l'empire. Toutefois les papes, même les plus belliqueux, gémirent des maux de la guerre, bien qu'elle leur parût nécessaire et sainte. Clément IX, le dur vieillard, écrit au cardinal qui faisait les fonctions de légat auprès de l'armée pontificale: « Dieu nous fait un devoir de maintenir la liberté de l'Église, mais si l'humilité ne doit pas nous empêcher de la défendre, la défense ne doit pas excéder les bornes de l'humilité. Ce n'est donc que dans des cas rares, et pour ainsi dire à regret, que le défenseur de la liberté ecclésiastique doit user du glaive matériel contre ceux qui persécutent l'Église. Qu'il n'en use pas comme s'il était avide de sang, comme s'il voulait s'enrichir aux dépens de ses adversaires, mais plutôt en sorte qu'il remette dans le droit chemin ceux qui se sont égarés. Il faut pour cela les traiter avec une grande douceur. N'oubliez pas que vous combattez au nom de celui qui a dit: *Tu ne tueras pas*. Comment donc pouvez-vous, soldats du Christ, vous montrer plus cruels que des loups? tuer, mutiler, en défigurant l'image du Créateur, ceux que vous auriez dû épargner pour ramener les brebis égarées au bercail? Cependant nous apprenons avec douleur que vous vous livrez à ces excès. Nous convient-il, à nous, qui rappelons tous les enfants de l'Église dans son sein, de les irriter en prenant plaisir à répandre leur sang?... L'Église donne sa protection même aux criminels pour les sauver de la mort; et elle permettrait de tuer et de mutiler ses enfants! Qui ne préférerait à ce prix la servitude du péché à la liberté de la foi? Nous vous ordonnons de garder les ennemis qui tomberont

(1) *S. Bernard.*, Epist. 221. (*Bouquet*, XV, 587.)
(2) *Bouquet*, XII, 116.

entre vos mains, sans leur faire aucun mal; nous voulons qu'ils aient sujet de se réjouir de leur captivité, plutôt que de la mauvaise liberté dont ils jouissaient auparavant. Vous défendrez à ceux qui commandent les armées, d'employer à l'avenir la violence à l'égard des prisonniers, sous peine de notre indignation (1). »

Ces ordres étaient peu suivis, nous l'avouons. L'humanité ne s'impose pas par ordonnance; mais lorsque c'est la religion qui l'ordonne et qui la prend à cœur, elle a mille moyens de la faire pénétrer dans les âmes. Ce qui était un commandement inexécutable dans le principe, finira par devenir un sentiment général. L'Église ne se bornait pas à prêcher l'humanité, elle la pratiquait. A la fin du douzième siècle fut fondé l'ordre de la Trinité pour la rédemption des captifs. Les Trinitaires jeûnaient la plus grande partie de l'année; on leur donna le nom de *frères aux ânes*, parce qu'ils ne montaient pas de chevaux; ils se faisaient pauvres, pour être riches, et employaient leurs richesses à délivrer les chrétiens de l'esclavage des infidèles. L'ordre de la Trinité ne se proposait que le salut des prisonniers; c'était moins l'esclavage que les frères de la Trinité redoutaient pour les captifs que le danger de l'apostasie. Mais la liberté faisait son profit de la charité religieuse. La rédemption des captifs profita même aux infidèles, car les Trinitaires rachetaient des prisonniers sarrasins pour les échanger avec des chrétiens (2). Voilà comment une œuvre de piété devint une œuvre d'humanité, et répandit des sentiments humains chez les disciples du Christ tout ensemble et chez les sectateurs de Mahomet.

La perfidie est une tache plus honteuse encore que la cruauté; on pardonne la barbarie à la violence des mœurs, on réprouve la déloyauté comme le vice d'une âme basse. Violer la foi est un crime envers Dieu; comment la religion pourrait-elle ne pas la flétrir? Déjà dans le monde ancien, le christianisme se préoccupa des devoirs que la religion impose aux combattants. *Fulgence*, diacre de Carthage, écrivit, au sixième siècle, un traité sur les devoirs d'un chef d'armée; il insiste sur la foi que l'on doit garder

(1) *Raynaldi*, Annal. Eccl., a. 1229, § 44.
(2) *Innocent III*, Ep. I, 481; II, 9.

à l'ennemi : « L'ennemi est notre prochain, les promesses que nous lui faisons sont sacrées. Que servirait la victoire à celui qui ne l'aurait obtenue qu'en livrant son âme au démon? il serait plutôt vaincu que vainqueur (1). »

La charité et la justice sont des vertus chrétiennes ; enseignées journellement, bien que trop souvent méconnues, elles finirent par transformer les sentiments des individus, et avec eux les relations internationales. Le moyen âge ne devait guère profiter de cet adoucissement des mœurs ; néanmoins l'influence du christianisme se montra dans des natures délite, types pour ainsi dire de ce que deviendra la société sous l'action de la doctrine chrétienne. Tel fut Louis IX; l'Église l'a sanctifié, la philosophie doit le placer parmi les hommes qui honorent l'humanité. Donnons-nous le spectacle de sa sainte existence; les limites de nos *Études* ne nous permettent pas de donner des détails sur sa vie privée, mais sa vie publique respire les mêmes vertus : c'est dans cette admirable unité que consiste sa grandeur.

§ 2. **Saint Louis**

Un historien moderne dit que Louis IX est l'homme du juste qui avant d'agir se posait la question de savoir si ce qu'il allait faire était bien ou mal en soi; *M. Guizot* le compare à Marc-Aurèle (2). Nous croyons que le saint roi est plutôt un homme de charité, un disciple de celui qui est venu au monde pour donner la paix aux hommes en leur inspirant l'amour. Le pape Urbain IV l'appelle un *ange de paix* envoyé par Dieu pour répandre des sentiments pacifiques (3). Joinville fait le même portrait de son royal ami : « Le roi saint Louis, dit-il, fut l'homme du monde qui plus se travailla à faire et mettre paix et concorde entre ses sujets et par espécial entre les princes et les seigneurs de son royaume et des voisins (4). »

(1) *Ferrandi*, Pareneticum ad Reginum Comitem, cap. xv. (*Bibliotheca maxima Patrum*, T. IX, pag. 499.)

(2) *Guizot*, Histoire de la civilisation en France, 46e leçon.

(3) « Tu quem tanquam pacis angelum... divina potentia constituit et qui ex indulto pacifici regis dono nosti serere semen pacis. » (*Duchesne*, Epist., pag. 874.)

(4) *Joinville*, pag. 119, édit. de *Ducange*.



La charité inspira l'acte le plus important de sa vie politique, le traité par lequel il rendit à l'Angleterre le Limousin, le Périgord, le Quercy, l'Agenois et une partie de la Saintonge. On a attribué cette restitution à des scrupules de conscience (1); Joinville, témoin des négociations et confident des pensées de Louis IX, nous dira quels furent les sentiments qui l'animèrent. Les membres du conseil étaient contraires à la paix, ils disaient au roi : « Sire, nous nous merveillons moult (beaucoup) que votre volonté est telle que vous voulez donner au roi d'Angleterre si grande partie de votre terre que vous et votre devancier avez conquise sur lui et par leur méfait : dont il nous semble que si vous entendez que vous n'y ayez droit, vous ne faites pas bon rendage au roi d'Angleterre, si vous ne lui rendez toute la conquête que vous et votre devancier avez faite : et si vous entendez que vous y ayez droit, il nous semble que vous perdez quant que vous lui rendez. » A ce répondit le saint roi en telle manière : « Seigneurs, je sais les devanciers au roi d'Angleterre *ont perdu tout par droit la conquête que je tiens*; et la terre que je lui donne, ne lui donné-je pas pour chose que je sois tenu à lui, ni à ses hoirs, *mais pour mettre amour entre mes enfants et les siens qui sont cousins germains*; et me semble que, ce que je lui donne, employé-je bien, pour ce que il n'était pas mon homme; si en entre en mon hommage (2). » Ainsi Louis IX restitua les provinces conquises dans un esprit de paix et non par des scrupules de justice. Ce qui le prouve encore, c'est que de toutes les conquêtes de Philippe-Auguste, la Normandie aurait pu paraître la plus injuste, cependant la Normandie ne fut pas rendue au roi d'Angleterre. L'inspiration de la charité, se justifiait aussi au point de vue de l'intérêt politique. Louis IX dit lui-même que la paix ferait du roi d'Angleterre son vassal, d'ennemi qu'il avait été; elle enlevait aux rois anglais leurs prétentions sur les provinces qui avaient été le sujet de si longues guerres, prétentions qui sous un roi plus belliqueux que Henri II pouvaient devenir fatales à la France (3). Pour la première fois peut-être dans l'histoire du monde, la charité guida un

(1) *Guizot,* Histoire de la civilisation en France, 44e leçon.
(2) *Joinville,* pag. 119, 14 (édit. *Ducange*).
(3) *Tillemont,* Vie de saint Louis, T. IV, pag. 157, ss.

roi, et il se trouva que la charité était plus habile que les calculs d'une politique vulgaire.

L'amour de la paix fut le sentiment dominant de saint Louis. Dans ses négociations, il se montra toujours prêt « à souffrir lui-même des pertes, pour mettre fin aux hostilités (1). » Une fois la paix conclue avec l'Angleterre, le roi n'eut plus d'ennemis; il se fit alors le pacificateur universel. Ceux de son conseil s'étonnaient fort de la peine qu'il prenait pour établir la paix chez ses voisins : ne valait-il pas mieux les laisser guerroyer et user leurs forces? Écoutons la réponse de saint Louis : « A ce répondit le roi et leur dit qu'ils ne disaient pas bien. Car ce, faisait-il, si les princes et grands seigneurs qui sont voisins de mon royaume voyaient que je les laissasse guerroyer les uns aux autres, ils pourraient dire entre eux, que le roi de France par sa malice nous laisse guerroyer. Et par ce pourraient-ils conquérir haine contre moi, et me venir courir sus. Dont je pourrais bien souffrir mal et dommage à mon royaume; et davantage encourir l'ire de Dieu, qui dit que benoit soit celui qui s'efforce de mettre union et concorde entre les discordants (2). »

Les seigneurs, voisins du roi de France, étaient ces grands barons qui pendant la minorité de Louis IX s'étaient soulevés contre leur suzerain, et n'avaient songé à rien de moins qu'à mettre l'un d'eux sur le trône. Saint Louis usa de représailles chrétiennes; à ceux qui avaient semé la discorde et les troubles, il donna la paix. Lorsqu'il s'élevait quelque hostilité entre eux, il envoyait des personnes sages et prudentes pour les mettre d'accord et empêcher ainsi la ruine des pauvres et autres malheurs qui sont les suites ordinaires des guerres. Il ne craignait pas pour cela de faire de grandes dépenses et d'y employer lui-même ses soins; il négligeait ses propres affaires, pour négocier la paix au profit de ceux qu'une politique intéressée lui représentait comme ses ennemis naturels. C'est ainsi que le roi fit la paix entre le comte de Châlons et le comte de Bourgogne son fils, « qui avaient grande guerre ensemble. Et pour la paix faire entre le père et le fils, dit

(1) Ce sont les paroles que saint Louis adressa aux ambassadeurs du roi d'Aragon. (*Tillemon*, T. V, pag. 408.)

(2) *Joinville*, pag. 120.



Joinville, il envoya plusieurs gens de son conseil jusqu'en Bourgogne à ses propres coûts et dépens, et finalement fit tant que par son moyen la paix des deux personnages fut faite. Semblablement, par son pourchas la paix fut faite entre le second roi Thibaut de Navarre et les comtes de Châlons et de Bourgogne qui avaient des guerres ensemble les uns contre les autres ; et y envoya pareillement des gens de son conseil qui en firent l'accord et les apaisèrent. Après cette paix commença une autre guerre entre le comte Thibaut de Bar et le comte de Luxembourg qui avait sa sœur à femme. Et lesquels se combattirent l'un contre l'autre main à main dessous Pigny... Pour laquelle guerre apaiser, le roi y envoya Monseigneur Perron le chambellan, qui était l'homme du monde en qui le roi croyait plus et aux dépens du roi. Et tant s'y travailla le roi, que leur paix fut faite (1). »

Il y aurait bien des choses à remarquer, dit *Tillemont*, sur les peines que Louis IX prit pour la réconciliation de Frédéric avec les papes. Nous avons dit ailleurs ce que le pieux *Tillemont* se fait scrupule de dire : le roi de France était plus chrétien que ceux qui le sanctifièrent. L'ambition emportait les souverains pontifes jusqu'à la haine; Louis IX ne cessa de leur prêcher des sentiments de charité, mais il ne fut pas écouté; la guerre du sacerdoce et de l'empire ne cessa que par la ruine de l'empire. Saint Louis fut plus heureux là où les passions religieuses n'étaient pas en jeu. Il procura une trêve, l'an 1266, entre les rois d'Angleterre et de Navarre, il la fit continuer en 1269. Ce n'étaient pas seulement les pays voisins de la France qui sentaient l'influence bienfaisante du roi pacifique; sa charité s'étendait partout où il y avait des malheureux. En travaillant à établir la paix, il tarissait une grande source de maux pour les hommes; la tranquillité et la sécurité se répandaient jusque dans les terres les plus lointaines : « Quel est le pays, s'écrie un contemporain, qui n'ait reçu de lui un conseil dans ses troubles, un appui et un secours dans ses besoins? » Lorsqu'il était en Chypre, il envoya des députés au roi d'Arménie et au prince d'Antioche pour les porter à la paix et il en obtint une trêve de deux ans. Michel Paléologue, empereur des Grecs,

(1) *Joinville*, pag. 119.

s'adressa à lui pour négocier la paix avec Charles, roi de Sicile, et avec le pape (1).

L'esprit de paix qui portait Louis IX à intervenir de son propre mouvement, pour rétablir la paix entre les princes, fit du saint roi l'arbitre de tous les différends. Les grands barons, si fiers de leur indépendance, plièrent volontairement devant une autorité qui n'était qu'un exercice de charité, une œuvre évangélique. Les comtes de Toulouse et de Provence se soumirent à son jugement. Les enfants de Marguerite, comtesse de Flandre et de Hainaut, remirent entre ses mains le différend qu'ils avaient entre eux pour la succession des deux comtés. L'une des parties voulut, six ans après, se relever de son jugement; elle excita une guerre qui menaça d'embraser la France et l'Allemagne. Saint Louis fut encore prié de la terminer; il le fit en confirmant le jugement qu'il avait rendu dix ans auparavant (2). La renommée de sa justice engagea le roi d'Angleterre et les barons révoltés contre lui à le prendre pour juge de leurs prétentions rivales. Les empereurs d'Allemagne, qui au moyen âge étaient considérés comme la première puissance du monde, firent également appel à la justice de saint Louis; Frédéric II se soumit formellement au jugement du roi des Français, lorsque Innocent IV le frappa d'excommunication et de déposition; mais le pape dans sa haine ardente repoussa toute proposition d'accommodement (3).

Saint Louis est le héros de la paix; son influence s'étendit plus loin que celle des conquérants, il donna à la France une autorité que les plus brillantes victoires ne lui auraient pas assurée, une autorité morale. Au treizième siècle, le royaume de France ne comprenait pas encore les états des grands feudataires; mais on peut dire que l'unité française existait déjà, par l'amour que les populations portaient au saint roi : « Et sachez, dit *Joinville*, que pour le bien que les Bourguignons et les Lorrains voyaient en la personne du roi, et pour la grande peine qu'il avait prise à les mettre à union, ils l'aimaient tant et lui obéissaient, qu'ils furent tous contents de venir plaider devant lui des discords qu'ils avaient

(1) *Tillemont*, Vie de saint Louis, T. V, pag. 405, ss.
(2) *Idem, ibid.*, T. V, pag. 404.
(3) Voyez le tome VI° de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

les uns avec les autres. Et les y vis venir plusieurs fois, à Paris, à Reims, à Melun et ailleurs là où le roi était. » Les contemporains et la postérité sont d'accord pour célébrer la grandeur du prince de la paix. Sa renommée, dit le pape Alexandre IV, se répandit d'une manière admirable par le monde entier. Les historiens disent qu'il était aimé et honoré dans le royaume et au dehors, de même que le soleil et la lumière se font sentir à tous les hommes (1); ils disent que sous son règne la France brillait comme un grand astre au dessus de toutes les autres nations (2). Parmi les témoignages de la postérité nous n'en rapporterons qu'un seul, celui d'un philosophe hostile au moyen âge et au christianisme : « Louis IX, dit *Voltaire* (3), paraissait un prince destiné à réformer l'Europe, à rendre la France triomphante et policée, et à être en tout le modèle des hommes... Il sut accorder une politique profonde avec une justice exacte, et peut-être est-il le seul souverain qui mérite cette louange... Il n'est pas donné à l'homme de porter plus loin la vertu. »

Voltaire ne paraît pas se douter, qu'en glorifiant Louis IX il glorifie le christianisme : toutes les vertus du roi furent celles d'un chrétien. Il y a cependant une restriction à faire aux éloges dont on comble saint Louis ; mais les défauts mêmes que nous osons lui reprocher sont les défauts du christianisme. Ce prince si pacifique, cet homme qui était tout charité, eut une pensée dominante, la guerre contre les infidèles. Il voulait la paix entre les chrétiens ; à son lit de mort, il dit à son fils : « Garde-toi d'émouvoir guerre contre homme chrétien sans grand conseil et que autrement tu n'y puisses obvier. » Mais avec les infidèles Louis IX ne voulait pas avoir de paix ; *Joinville* exprime avec une singulière énergie les sentiments de son maître : « Doit l'homme laï quand il oit médire de la foi chrétienne, défendre la chose, non pas seulement de paroles mais à bonne épée tranchant et en frapper les médisants et mécréants à travers du corps, tant qu'il y

(1) Epistola *Matthæi*, Abbatis S. Dionysii ad Philippum regem (*d'Achery*, Spicileg., III, 670) : « Relucebat quiddam in eo quasi solare jubar, gratia admirabilis, ex intimo caritatis fervore proveniens, se taliter diffundens in omnes, quod non erat qui a calore ejus se absconderet vel splenore, aut qui ejus beneficia in aliquo non sentiret. »

(2) Voyez les témoignages dans *Tillemont*, Vie de saint Louis.

(3) *Essai sur les mœurs*, chap. LVIII.

pourra entrer. » Ce préjugé sanglant entraîna deux fois saint Louis en Orient; il y laissa la vie et la France y perdit les fruits d'un long règne. Cependant, tout en se croyant tenu de faire la guerre aux infidèles, il n'oubliait pas la charité; il défendit de tuer les femmes et les enfants des Sarrasins, il ordonna de prendre les hommes sans les tuer (1). *Joinville* ajoute que le saint roi aima tant la vérité, qu'il ne voulut jamais se dédire d'une chose qu'il eût promise, même aux infidèles.

La bonne foi et l'humanité sont aujourd'hui une loi pour tous les combattants, quel que soit l'objet de la lutte, quelle que soit l'hostilité des croyances. Cet immense progrès s'est accompli malgré l'esprit de division et de haine qui est au fond de la doctrine chrétienne comme de toute religion révélée. Cependant il est vrai aussi de dire que c'est à la charité, qui fait l'essence du christianisme, qu'est dû le développement des sentiments d'humanité. Ceci n'est pas contradictoire. Le christianisme quoi qu'en disent les défenseurs de l'immutabilité religieuse, se modifie avec le progrès incessant qui s'accomplit dans la société; l'action de la conscience générale l'emporte sur la rigueur du dogme. Aux partisans d'une vérité immuable, nous dirons : « Vos dogmes restent les mêmes, soit; mais cette immutabilité n'est que de la théorie, vos sentiments valent mieux que vos dogmes. Qui de vous oserait, au dix-neuvième siècle, répéter les paroles de saint Louis sur les infidèles? Si vos sentiments répondaient à vos croyances, vous devriez prêcher une guerre à mort contre les non-chrétiens; vous devriez dire avec saint Bernard que la mort des infidèles est la glorification de Jésus-Christ. Vous ne le dites plus, vous ne le pensez plus; vous avez donc changé, quoi que vous en disiez. Un temps viendra, nous le désirons, où vous mettrez votre foi en harmonie avec la conscience générale; alors vous rallierez à vous ceux qui maintenant vous combattent malgré eux. »

(1) *Tillemont*, Vie de saint Louis, T. X, pag. 414.

LIVRE IV

RELATIONS INTERNATIONALES

CHAPITRE I

L'ISOLEMENT FÉODAL ET LE COSMOPOLITISME CHRÉTIEN

L'isolement est un trait caractéristique du régime féodal : « A aucune époque peut-être de l'histoire, dit M. *Guizot*, on n'en rencontre un pareil. Au berceau de toutes les sociétés, en Orient, en Europe, chez les Grecs, les Romains, les Germains eux-mêmes, on trouve les hommes infiniment plus rapprochés. Jamais l'individu n'a été ainsi isolé, ainsi séparé des autres individus (1). » « La division se subdivise, ajoute un historien poète, le grain de sable aspire à l'atome. Chacun se fixe en s'isolant. Celui-ci perche avec l'aigle, l'autre se retranche derrière le torrent. L'homme ne sait bientôt plus s'il existe un monde au delà de son canton, de sa vallée. Il prend racine, il s'incorpore à la terre (2). » *Schiller* compare l'Europe au moyen âge à une vaste solitude que la nuit couvre de ses ténèbres (3).

Tel est le tableau que les historiens les plus éminents tracent du moyen âge. Il en est de l'isolement comme de tous les éléments de la société féodale ; on doit se garder de généraliser, de représenter comme absolus tels ou tels traits qu'on y découvre, car la vérité touche de très près à l'erreur. Il est certain que les

(1) *Guizot*, Cours d'histoire, 35e leçon.
(2) *Michelet*, Histoire de France, livre II, chap. III.
(3) *Schiller*, Ueber Vœlkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter.

communications étaient difficiles et rares ; il n'y avait, pour ainsi dire, d'autres relations entre les hommes que la guerre, et les hostilités se passaient entre voisins, de sorte qu'au delà de limites très bornées, le monde était une terre inconnue. L'isolement est toujours accompagné de barbarie ; la civilisation ne peut naître que de l'action réciproque et continuelle des peuples. De là le droit d'aubaine que *Montesquieu* a qualifié d'insensé ; de là le droit plus sauvage encore que les riverains de la mer prétendaient avoir sur les malheureux naufragés. Mais à côté de cet isolement barbare, il y a un autre élément, un principe de cosmopolitisme et de mouvement qui empêche la société de s'entourer d'un mur comme la Chine. Le génie germanique est essentiellement humain et cosmopolite ; il a en lui quelque chose de l'infini. Qu'on l'étudie dans ses plus grands penseurs, on trouvera qu'ils ont un caractère vague, illimité ; leur écueil est l'absorption de l'homme et du monde en Dieu, le panthéisme. Il en est de même de la race ; elle n'a rien de cet esprit hostile à l'étranger qui caractérise les républiques de la Grèce et de Rome ; dès son berceau, elle déteste les cités, elle aime la liberté et l'immensité de la nature. Cette tendance à tout comprendre dans ses affections a également un écueil ; elle empêchera les tribus germaniques d'arriver à l'unité nationale. Déjà au moyen âge, on peut dire sans paradoxe, que l'isolement féodal est plus large que le cosmopolitisme romain, plus large même que le cosmopolitisme moderne. En effet, l'idée de nation lui est étrangère ; les liens de la féodalité embrassent toute l'Europe. L'élément qui y domine, la noblesse, ne connaît pas les bornes des territoires ; le chevalier n'est étranger nulle part, partout il est reçu comme frère. Cet esprit humain est incompatible avec la haine de l'étranger. Aussi à peine le droit d'aubaine existe-t-il, qu'il est aboli ; l'Allemagne le rejette, et elle ne le reprend que comme représailles contre la fiscalité française.

La race germanique imprime son génie au moyen âge ; les seigneurs féodaux sont les descendants des guerriers du Nord, des conquérants de l'empire. Ce qui caractérise cette race, ce n'est pas la tendance à s'isoler, c'est au contraire un besoin de mouvement incessant. Son établissement dans l'empire s'appelle la migration des peuples ; la dernière invasion des Barbares est celle des terribles Normands, qui vont chercher fortune partout où les

porte la mer. L'esprit d'aventure laisse à peine à la société féodale le temps de s'asseoir ; dès qu'elle est constituée, elle recommence ses courses. Les croisades sont la grande aventure de la féodalité; la religion les inspire, mais le génie germanique seul les rend possibles. Pendant deux siècles, l'Europe déborde sur l'Asie; ce ne sont pas des guerres, c'est une migration de peuples ; les timides empereurs de Constantinople croient que c'est une nouvelle invasion de Barbares. Ce grand choc de l'Orient et de l'Occident est le principe d'une révolution qui met fin à la féodalité et ouvre de nouvelles destinées à l'Europe. Le génie remuant des populations européennes se donne pleine carrière dans les temps modernes. Il découvre de nouveaux mondes, et par cette découverte il pose la première pierre du magnifique édifice de l'humanité. La terre, domaine assigné à l'activité de l'homme, lui est connue tout entière. Quelle est la race la plus entreprenante? A elle la gloire de remplir le monde de son nom. C'est la race germanique, elle envahit le globe, et cherche à se l'assimiler; mais pour cela il lui faut l'aide d'un principe civilisateur : elle le trouve dans la religion.

Il fallait à la race germanique une religion aussi entreprenante, aussi universelle que l'ambition des conquérants de l'empire. Le christianisme est cosmopolite par essence. Jésus-Christ dit à ses disciples : Allez et enseignez les nations. Les missionnaires et les moines sont les pionniers de l'Europe ; ils percent les premières routes, l'on peut dire qu'ils découvrent l'Occident. La colonisation pacifique des ordres religieux continue pendant le moyen âge, mais elle n'a pas à elle seule la puissance de briser l'opiniâtre résistance des païens du Nord ; les armes des peuples convertis aident à convertir leurs frères : c'est une marque de l'alliance intime, nécessaire du christianisme et des Germains. Quoique la conversion soit souillée par le sang, l'unité chrétienne s'étend, et avec elle la civilisation sur laquelle elle repose. Les croisades sont aussi dues à l'alliance de la race germanique et de la religion; elles échouent, mais tout en échouant, elles réussissent. La route de l'Orient est ouverte, la religion et l'esprit commercial se donnent la main pour attaquer le monde oriental ; il résistera pendant des siècles, il résiste encore aujourd'hui, mais sa résistance sera brisée, parce qu'il faut que les destinées humaines s'ac-

complissent. L'ardeur conquérante des missionnaires est aussi insatiable que celle d'Alexandre, ils demandent de nouveaux mondes à convertir; le génie remuant des races européennes les découvre, l'unité physique du globe est accomplie; la civilisation germano-chrétienne lui donnera l'unité intellectuelle et morale.

La religion n'est pas seulement un rapport de l'homme à Dieu; elle est essentiellement un lien entre les hommes. Le christianisme, religion universelle du moyen âge, ne connaît pas les entraves, ni les barrières que créent l'isolement et la division du monde féodal. Spectacle admirable! au milieu de ces siècles de ténèbres, où le voisin ne connaît pas son voisin, la charité chrétienne se fait jour, l'homme du Nord est en relation avec l'homme du Midi, les corps sont séparés, les âmes s'entendent : lien invisible, mais tout-puissant. A voir le mouvement qui règne au sein de la société chrétienne, on serait tenté de dire que l'isolement du moyen âge est une fiction : l'isolement est réel, mais la religion ne le connaît pas. La guerre est permanente dans le monde féodal, les armes sont aux mains des forts; cependant on voit sur les chemins d'innombrables troupes de voyageurs, n'ayant d'autre défense qu'un long bâton peint en rouge, et quelques coquilles attachées au collet de leur habit; les pèlerins parcourent en sûreté les pays chrétiens et jusqu'aux terres occupées par les infidèles. Des philosophes, ennemis du christianisme, n'ont vu dans les pèlerinages qu'une pratique superstitieuse; des pères de l'Église mêmes les ont réprouvés comme dangereux pour les mœurs; la superstition et le danger de l'immoralité sont évidents, mais du point de vue des relations internationales, nous dirons avec un historien peu ami du catholicisme : « Si nous avions à décider quelle est la connaissance acquise dans le moyen âge qui ouvrit le plus l'esprit des peuples et fit faire le plus de progrès à leur intelligence, nous répondrions sans hésiter : *la géographie des pèlerins* (1). » Ce sont eux qui pratiquent les premières routes dans le monde féodal, ils servent de lien entre les peuples, ils sont un instrument de civilisation : « Il n'y a point de pèlerin qui ne revînt dans son village avec quelque préjugé de moins et

(1) *Sismondi,* Histoire des Français, T. III, pag. 436.



quelques idées de plus (1). » Le génie remuant des populations germaniques aimait les courses lointaines; les pèlerinages à Jérusalem prirent des proportions immenses au onzième siècle; ils devinrent l'occasion de cette migration de peuples qu'on appelle les croisades, et d'où date une nouvelle ère de la civilisation européenne.

L'esprit d'universalité qui caractérise le christianisme se manifeste dans l'organisation de l'Église : elle est une, comme Dieu sur lequel elle repose. L'unité implique un gouvernement qui embrasse toutes les sociétés chrétiennes, pour n'en faire qu'un seul corps, animé d'une même âme; et cette unité n'est possible qu'à condition que des relations actives existent entre les diverses parties de la chrétienté. Au onzième siècle, la société civile paraît vouloir s'immobiliser dans les liens de la féodalité. A la même époque, la société religieuse est profondément agitée : il se fait une révolution dans l'intérieur même de l'Église et dans ses rapports avec l'État. L'Église est corrompue, il faut la réformer; elle est dépendante de l'État, il faut lui rendre la liberté. Les empereurs, fidèles à leur mission de protecteurs de l'Église, commencent l'œuvre de la réforme; des papes nommés sous leur influence parcourent l'Europe; ils assemblent conciles sur conciles pour réprimer l'incontinence du clergé et le trafic des dignités ecclésiastiques. Ils échouent; alors un pape, homme de génie et de force, se charge seul d'imposer le célibat aux clercs et de conquérir l'indépendance de l'Église. Le clergé se révolte contre Grégoire VII, et Henri IV lui fait une guerre à mort. Les légats du pape parcourent l'Occident, ils président des conciles, ils destituent les évêques simoniaques et concubinaires, ils domptent la résistance du clergé en prenant appui sur les peuples. La papauté parvient à constituer le pouvoir spirituel, après une lutte qui remue l'Europe jusque dans les plus obscurs villages; organe de Dieu, elle va prendre en main le gouvernement des choses spirituelles tout ensemble et diriger les affaires de ce monde.

La papauté est digne de cette haute ambition; elle réunit le génie cosmopolite de Rome à l'esprit d'universalité du christianisme. Grégoire VII écrit à Alphonse, roi de Castille, qu'il n'ait

(1) *Chateaubriand*, Génie du christianisme.

pas honte de mettre à la tête de l'Église des étrangers ou des hommes de basse naissance : « Rome, dit-il, a grandi et sous le paganisme et sous le régime chrétien, parce qu'elle n'a pas pris en considération la noblesse de la race et de la patrie, mais les vertus de l'âme et du corps (1). » Les Églises particulières, abandonnées à elles-mêmes, auraient suivi le mouvement qui emportait la société féodale à se diviser à l'infini : elles cherchaient, malgré l'esprit cosmopolite qui est inhérent au christianisme, à repousser les étrangers (2); dans un même pays, on voyait une province exclure les habitants d'une autre province. Les papes s'opposèrent constamment à ces tendances mesquines (3) : « Il n'y a pas d'étranger pour Rome, dit Adrien IV; elle attire à elle tout ce qu'il y a d'hommes capables dans la chrétienté (4). »

L'Église universelle est dans la main du pape, tous les intérêts de la chrétienté se concentrent dans la ville éternelle. On dirait que la domination romaine se perpétue; la féodalité ne couvre que la surface du sol, c'est toujours Rome qui gouverne les peuples. Elle domine l'Église; les évêchés et les ordres religieux sont sous la direction immédiate des vicaires du Christ; les légats, comme jadis les proconsuls, régissent les provinces de cet immense empire. De tous les pays chrétiens, des clercs et des laïques affluent à Rome; la cour du pape est le tribunal suprême auquel tous les plaideurs recourent. Le souverain pontife intervient dans les affaires politiques comme dans les affaires religieuses et civiles; pour mieux dire, la religion et la politique se confondent. Il n'y a pas un grand événement de l'époque féodale auquel la papauté ne soit mêlée, elle est le centre auquel tout aboutit. Guillaume le Conquérant met sa conquête sous le patronage du saint-siége. Les Normands d'Italie lui demandent de consacrer leur romanesque entreprise. Deux immenses guerres remplissent le moyen âge, la lutte du sacerdoce avec l'empire et

(1) *Gregor. VIII*, Ep. IV, 2 (*Mansi*, XX, 341) : « Quod non tam generis aut patriæ nobilitatem, quam animi et corporis virtutes perpendendas adjudicaverit. »

(2) *Thomassin*, Disc. Eccl., part. II, liv. I, c. 103.

(3) En Angleterre, on ne voulait pas de prêtres irlandais; Honorius III s'y opposa. (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. VI, pag. 15.)

(4) Lettre d'Adrien IV à Frédéric Ier, dans *Baronius*, Annal., a. 1159, § 3 : « Ipsa enim Ecclesia Romana, viros et scientia adornatos, præditos honestate et sanguinis nobilitate præclaros, ad se libenter evocat, et eos aliunde consuevit admittere. »

les croisades : ce sont les pontifes de Rome qui y jouent le rôle principal. Le long conflit des papes et des empereurs devient le principe de l'unité politique de l'Europe. Lorsque la querelle commence, les divers États sont à peine formés; bien que toute la chrétienté soit intéressée à l'issue du combat, il se concentre en Allemagne et en Italie : c'est seulement quand Henri IV est trahi par son fils, qu'il fait un appel aux autres princes, mais la voix de la pitié n'a pas la puissance de former des coalitions. En réalité, les rois sont pour la papauté; il est vrai qu'ils ne combattent pas pour elle, mais leur appui moral suffit pour lui assurer la victoire. Frédéric I[er] essaie vainement de transporter la souveraineté religieuse à la royauté : les rois refusent de le suivre, car ils sentent instinctivement que la victoire ne profiterait qu'à l'empereur. Frédéric II adresse des appels passionnés aux princes chrétiens, mais il reste seul : c'est un gigantesque duel. Cependant les autres puissances, quoiqu'elles ne prennent pas une part active aux hostilités, sont entraînées dans la grande lutte du sacerdoce et de l'empire. L'Angleterre essaie en vain de se retirer dans son isolement, la tentative, qui réussira plus tard, est prématurée au moyen âge; l'île des Bretons doit accepter la condition générale de tout État chrétien, elle est même plus dépendante; ses rois se font les vassaux de Rome et prennent parti pour les Guelfes contre les Gibelins. La France est l'asile des papes, obligés plus d'une fois de céder devant la violence des empereurs ou la turbulence des Romains; l'appui de l'Église gallicane est comme un témoignage d'orthodoxie qui assure la victoire dans les schismes qui déchirent l'Église de Rome. C'est un prince français qui recueille en en Italie l'héritage sanglant des Hohenstaufen. Quand la mort de Conradin met fin à la guerre séculaire du sacerdoce et de l'empire, une lutte nouvelle commence entre les papes et les rois, et dans celle-là les papes seront vaincus.

D'où vient l'élément nouveau de la royauté et des nationalités? Lorsque, au onzième siècle, les papes appellent l'Europe aux armes contre les infidèles, c'est la noblesse féodale qui répond à leur cri de guerre. Aucun roi ne paraît dans la première croisade, la guerre sainte par excellence : c'est que la royauté n'existe pas encore; elle se forme seulement et elle a besoin de toutes ses forces pour se développer. Les croisades, en brisant la puissance des

grands vassaux, permettent aux rois et aux communes de jeter les bases d'un nouvel ordre social. Ce sont les papes qui conçoivent la première idée des croisades, ce sont eux qui nourrissent pendant des siècles l'enthousiasme des guerres saintes. On leur en a fait un crime. La philosophie de l'histoire doit réprouver l'idée des *guerres saintes*, mais elle doit aussi se féliciter de l'erreur qui emporta des populations entières en Asie. Cet immense mouvement ne peut être comparé, pour les longues suites qu'il a eues, qu'à l'invasion des Barbares ou à la révolution française. L'Europe était féodale et catholique lors de la première croisade; quand les papes font entendre de vaines lamentations sur la servitude de la terre sainte, l'Europe n'est plus féodale, et les rois se révoltent l'un après l'autre contre la domination du saint-siége, en attendant qu'une partie de la chrétienté secoue son joug spirituel.

Les croisades sont plus qu'une révolution européenne, elles embrassent deux mondes; elles échouent comme tentative armée pour détruire le mahométisme, mais elles sont le principe d'une propagande pacifique qui finira par renverser les antiques barrières de l'Orient et de l'Occident. Le pape envoie une armée de missionnaires en Asie; les moines mendiants, s'ils convertissent peu d'infidèles, sont par contre les intermédiaires de deux civilisations; chacune gagne à ce frottement. Les missionnaires ne portent pas seulement aux peuples de l'Orient la *bonne nouvelle*, ils sont aussi les organes de la culture européenne; comme tels ils trouvent des auxiliaires dans le commerce. Les croisades ont ouvert l'Orient au génie entreprenant de la race germanique; elle n'aura pas de repos jusqu'à ce qu'elle se soit assimilé ce monde longtemps hostile, et alors l'unité s'accomplira. Si l'unité future n'est pas l'unité chrétienne, elle aura au moins ses racines dans le christianisme. L'unité chrétienne ne peut pas prévaloir, parce que, malgré son esprit d'universalité, le christianisme est une religion exclusive, et partant étroite, incompatible avec des doctrines rivales. Le cosmopolitisme chrétien est vicié comme celui de Rome païenne. Il est vrai que l'Église ne reconnaît plus d'étranger, mais elle repousse comme impurs ceux qui ne partagent pas toutes ses croyances. Elle voudrait exterminer les infidèles, ne pouvant pas les convertir; elle détruit les hérétiques là où elle en a la puissance. Quant aux juifs, ils sont à ses yeux les témoins de la

divinité du Christ, les victimes expiatoires de sa mort; aux yeux de la philosophie de l'histoire, les juifs sont un témoignage vivant de l'intolérance du christianisme et de son incapacité de fonder la véritable unité.

CHAPITRE II

LES RELATIONS FÉODALES

---

§ 1. Isolement

N° 1. *Les communications*

A considérer la société féodale en elle-même, l'isolement semble être une loi de son organisation. Dans l'antiquité, il y avait aussi des États renfermés dans des limites très étroites ; les républiques de la Grèce, Rome elle-même, ne s'étendaient pas dans l'origine au delà des murs de leur enceinte ; mais ces cités étaient des États, elles avaient une tendance à s'agrandir, soit par les colonies, soit par la guerre : l'hellénisme se répandit en Occident et en Orient, Rome imposa ses lois aux deux mondes. Sous le régime féodal, il n'y a plus d'État ; on dirait que la cité est trop large pour l'esprit des conquérants germains, ils se retranchent dans des châteaux forts et de là ils dominent sur les serfs qui les entourent comme l'aigle plane dans les airs sur sa proie. Quel est le fondement de cet empire qu'on ne peut pas appeler souveraineté, bien que les seigneurs aient pour eux la toute-puissance de la force ? C'est la possession du sol ; mais la possession du sol, si elle donne l'empire, est en même temps une marque de servitude. Le baron est enchaîné à la terre aussi bien que le serf, il a un suzerain, il ne peut s'exempter de la foi due à son seigneur, sans son consentement : s'il abandonne le sol, s'il s'expatrie, comme

nous disons aujourd'hui, il perd sa souveraineté avec le sol auquel elle tient. Les serfs sont tellement attachés à la terre, qu'on les appelle des immeubles par destination. Ces immeubles vivent, il est vrai, ils peuvent se déplacer et fuir la tyrannie de leur maître; mais alors le seigneur a contre eux le droit de suite, il peut les réclamer en quelque lieu qu'ils aillent demeurer, « car tels hommes et femmes de corps sont réputés du pied et partie comme de la terre (1). »

Voilà la société féodale immobilisée; les hommes doivent mourir là où ils naissent. La guerre, principe de mouvement, ne les déplace pour ainsi dire pas, car elle ne se fait qu'entre voisins; il y a des vassaux qui ont le droit de rentrer chez eux le soir, d'autres ne sont pas tenus de dépasser les limites de la baronnie. Il semble que toutes les relations entre les hommes vont cesser. Mais un pareil état de choses est contre nature, il n'y a pas de puissance humaine qui puisse faire d'un homme un immeuble. La foi unit ceux qui en apparence vivent isolés, elle délie les chaînes qui les rivent au sol; les pèlerins sont libres et ils vont partout où un lieu saint promet une indulgence ou une expiation aux pécheurs. Il y a un autre mobile tout aussi puissant que la religion et qui parfois s'y mêle : les intérêts et les besoins des hommes les unissent par une nécessité providentielle. La société féodale a beau se parquer dans les bornes les plus étroites, en vain prétend-elle s'immobiliser, la foi et le commerce couvrent les routes de pèlerins et de marchands. Toutefois, il faut l'avouer, l'état social semble organisé, non pour faciliter les communications, mais pour les entraver.

La civilisation romaine, privilége de quelques villes, ne se répandit guère dans les campagnes. Lors de l'invasion des Barbares, le sol de l'Occident était encore couvert de forêts et de déserts. Il y avait dans les Barbares et dans le christianisme le germe d'une culture plus large. Les Germains détestaient les villes, ils aimaient la liberté des champs; les moines recherchaient les solitudes des bois. Mais le défrichement était une œuvre séculaire; il demandait plus que le travail de quelques milliers de moines, il fallait des millions de bras. L'Occident resta

(1) *Coutume de Vitry*, art. 145.

barbare et inculte sous le régime féodal. Les communications que Rome avait pratiquées pour les besoins de ses conquêtes ou de son gouvernement, subsistaient, car la ville éternelle avait travaillé pour l'éternité; mais il manquait pour en profiter l'instrument d'une administration puissante. L'établissement des postes était déjà tombé en décadence dans l'empire des Francs; sous la féodalité, elles devinrent un service féodal, borné et restreint, comme les besoins des hommes. On voit dans les *Polyptiques* des abbayes figurer, parmi les services qui leur sont dus, celui d'un cheval servant aux voyages de l'abbé, des moines, ou des étrangers auxquels l'abbé accordait ce moyen de transport. Il ne restait plus une ombre de l'institution romaine, plus de relais permettant des courses rapides; le même cheval servait à tout le voyage, quelle qu'en fût la longueur (1).

Les communications fréquentes de Rome avec les provinces avaient fait établir sur les grandes routes de l'empire des stations pour ceux qui voyageaient dans l'intérêt de la république; les hôtelleries privées pourvoyaient aux besoins des voyageurs. Tout ce qui était public dans l'antiquité devint un service privé au moyen âge. Il n'y a plus d'hôtelleries (2). Quant aux stations, elles sont remplacées par le droit de gîte qui appartient aux seigneurs dans les terres de leurs vassaux. La loi du fief déterminait les obligations précises du vassal, le nombre de visites que le suzerain était en droit de faire, les domestiques et les chevaux qu'il fallait nourrir, parfois même elle fixait la dépense à laquelle le vassal était tenu. Cette obligation ne profitait qu'à quelques hommes, à ceux qui exerçaient la souveraineté sous le régime féodal (3); les simples voyageurs n'avaient d'autre abri que celui que l'hospitalité privée leur offrait.

Les postes féodales, si l'on peut donner ce nom aux chevaux dont les seigneurs usaient dans leurs voyages, et le droit qu'ils avaient de prendre leur gîte chez les vassaux, nous donnent la mesure des communications qui existaient sous le régime de la féodalité. Un voyage d'un pays à un autre était un grand événe-

(1) *Polyptique de l'abbé Irminon*, par *Guerard*, T. I, pag. 815.
(2) *Muratori*, Antiq., Dissert. 37. (T. III, pag. 581.)
(3) *Ducange*, v° Gistum.

ment. Vers le milieu du dixième siècle, un prince musulman d'Espagne envoya un ambassadeur à l'empereur Othon ; l'évêque qui était à la tête de l'ambassade fut reçu avec grand honneur; on le retint pendant trois ans et il mourut en Allemagne. L'embarras fut grand quand il s'agit de trouver des hommes qui pussent faire fonction d'ambassadeur en Espagne ; il fallait des députés savants et capables de convertir les princes arabes, si Dieu leur faisait cette grâce. On s'adressa à l'abbé de Gorze, qui désigna deux moines; l'un ayant fait défaut, Jean de Vendières prit sa place. Nous ne suivrons pas les députés à la cour du prince arabe; rien de plus curieux que la lutte entre le fanatisme musulman et le fanatisme chrétien : on peut en lire les détails dans la vie de l'ambassadeur, Jean de Gorze. Bref, le moine avait des lettres peu favorables à l'Alcoran; il tenait à les produire et il ne le pouvait sans perdre la vie. On convint que le roi enverrait un message à l'empereur Othon pour demander de nouvelles instructions. Bien qu'Abdérame promît de grandes récompences à celui qui voudrait entreprendre ce voyage, il eut de la peine à trouver un ministre; il dut se contenter d'un individu qui faisait profession de rédiger des pétitions et dont on fit un évêque. L'ambassadeur, dit le biographe de Jean de Gorze, voyagea vite, car il voyageait aux frais du prince arabe; l'écrivain du moyen âge est très surpris qu'il ait fait l'immense route d'Espagne en Lorraine en deux mois et demi (1).

Il y avait d'autres obstacles encore aux relations des hommes que la difficulté des communications; c'étaient les guerres féodales qui désolaient l'Europe, jusque dans les moindres hameaux. En vain les conciles mirent-ils les voyageurs à l'abri des hostilités : « aucun homme sensé n'osait sortir de sa maison, lorsque les terribles routiers tenaient la campagne. » Ce sont les paroles de l'abbé de Cluni qui écrit en 1166 à Louis VII (2), que l'évêque

(1) *Vita J. Gorziensis*, c. 130. (*Pertz*, Monumenta, T. IV, pag. 375.)

(2) « Non sine ingenti periculo in turbine tanto, alicui sensato domum suam relinquere. » (*Bouquet*, XVI, 134.) — Cf. Epist. *S. Anselmi*, 46, pag. 328 : « Tam crudelis tamque effrenata malitiosorum hominum in Francia debacchatur sævitia, ut... nec me, nec aliquem monachum aut quempiam equitem audeam tanto committere periculo. » — *Yves de Chartres* écrit au légat du pape qu'il ne peut se rendre à son invitation, parce qu'il y a un grand danger pour lui de sortir de ses terres ou d'y entrer : « Propter quosdam sceleratos viarum nostrarum observatores, quos pro pace violata et cæteris enormibus suis sathanæ tradidimus. » (Epist. 61.)

de Mâcon n'a pu se présenter devant lui à cause des guerres qui désolaient la Bourgogne. Les brigandages des seigneurs étaient aussi fréquents et plus funestes encore que les guerres. On ne peut pas faire un crime de ces excès au régime féodal, car ils étaient antérieurs à la féodalité. Un capitulaire de 850 nous apprend que des troupes de brigands attaquaient les marchands et jusqu'aux pèlerins qui allaient à Rome; ils les dépouillaient, quelquefois même ils les tuaient (1). Les voyageurs étaient obligés de se réunir en caravanes, comme dans les déserts de l'Orient (2). Le mal augmenta sous le régime féodal, parce qu'il n'y avait plus aucun pouvoir supérieur pour réprimer les désordres. Ceux qui exerçaient la souveraineté se livraient eux-mêmes au brigandage. Piller les marchands et les pèlerins, devint pour ainsi dire un droit pour les seigneurs; leurs châteaux inaccessibles étaient autant de cavernes de voleurs (3). Les habitants de Paris n'osaient pas aller jusqu'à Orléans, sans être rançonnés par les seigneurs de Monthléry (4).

Mais si la féodalité augmenta la détresse des voyageurs, elle fut aussi le principe de leur délivrance. A peine la royauté fut-elle constituée, qu'elle déclara une guerre à mort aux seigneurs qui faisaient leur profession du brigandage. Louis le Gros passa sa vie à les combattre; Frédéric Barberousse, dans les rares moments de repos que lui laissa sa lutte contre la papauté, tourna ses armes contre les brigands qui déshonoraient l'ordre de la chevalerie (5). Mais pour faire cesser les violences, il fallait plus que l'énergie d'un roi, il fallait un changement dans l'état social. Au douzième siècle (1134), les prélats des Gaules, revenant du concile de Pise, furent attaqués dans la Lombardie, dépouillés et emprisonnés : il y avait des archevêques, un grand nombre d'évêques, une légion d'abbés, un peuple de clercs. Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, invoqua en vain l'autorité du pape; l'Église était elle-même en proie aux excès de la force (6). Le

(1) *Pertz*, Leg., T. I, pag. 405.
(2) Lettre de *Loup*, abbé de Ferrière. (*Bouquet*, VII, 515.)
(3) Ce sont les expressions de *Suger*, Vie de Louis le Gros, c. 21. (*Bouquet*, XII, 42 : « Draconum cubile et spelunca latronum. »)
(4) *Suger*, *ibid.*, c. 8, (*Bouquet*, XII, 16.)
(5) Les *Raubritter* (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. II, pag. 55.)
(6) *Petri Venerabilis* Epist. I, 17. (*Bouquet*, XV, 629.)

douzième siècle vit un plus grand scandale : un roi, un pèlerin, un héros des croisades, Richard Cœur de Lion, arrêté, emprisonné et obligé de se racheter comme s'il était captif : la rançon partagée entre des princes, comme si un roi était un objet de bonne prise : l'empereur d'Allemagne, le roi de France et Jean sans Terre se félicitant de cet heureux événement, comme si le brigandage était un droit : enfin le pape impuissant à garantir à un roi croisé les priviléges que les conciles assuraient au moindre pèlerin (1) !

Lorsque la majesté des rois et les priviléges des pèlerins étaient méconnus, quelle pouvait être la sécurite des simples voyageurs? Les relations des hommes s'arrêtèrent; l'isolement, qui était dans la nature du régime féodal, sembla devenir une loi pour la société. A la fin du dixième siècle, Burchard, comte de Paris, voulut réformer le monastère de Saint-Maur. Il y avait alors en Bourgogne un monastère célèbre pour la rigueur de sa discipline; un homme que l'Église a canonisé, saint Maïeul, le gouvernait. Burchard se rendit à Cluni et se jeta aux pieds de l'abbé. Celui-ci, admirant une si grande humilité, demanda quelle cause lui avait fait quitter Paris pour venir dans un si lointain pays : « Tu dois croire, répondit le comte, que ce n'est pas pour une affaire de peu d'intérêt que j'ai bravé les fatigues d'un si difficile voyage. Je te supplie de m'accorder ma demande, afin que je ne me repente pas de m'être exposé inutilement aux dangers d'une longue route, pour venir te chercher dans ta patrie si éloignée de la mienne. » Saint-Maïeul fit des objections : « Vous avez tant de monastères dans votre royaume; que n'y cherchez-vous le secours que vous désirez? Ce serait pour nous une immense entreprise que de quitter notre patrie, pour nous rendre dans un pays lointain et inconnu (2). » Ainsi le duché de France était une terre inconnue pour les habitants du duché de Bourgogne! on parle de la distance de Cluni à Paris, comme s'il s'agissait d'un autre monde (3)!

(1) L'empereur d'Allemagne annonça la captivité de Richard à Philippe-Auguste comme la nouvelle la plus agréable qu'il pût lui donner. (*Hoveden,* pag. 721.) Le roi de France, dit un chroniqueur, fut heureux, comme s'il avait conquis un magnifique butin. (*Guil. Neubrigensis,* de Rebus Anglicis, lib. IV, dans *Bouquet,* XVIII, 35.)

(2) *Vita Buchardi,* dans *Bouquet,* X, 351.

(3) L'historien de l'abbaye de Gembloux dit que l'abbé Anselme (onzième siècle) se distinguait

Cependant les personnages en scène n'étaient pas de simples chevaliers, ou d'obscurs moines ; c'étaient l'abbé d'un puissant monastère et le comte de Paris.

Quels devaient être l'isolement et l'ignorance des classes inférieures ! La chronique d'un monastère nous donnera une idée de l'étroitesse des relations au douzième siècle. Un moine de Tournay se rend à Courtrai auprès de la comtesse Clémence ; il y rencontre un abbé étranger. Celui-ci, apprenant que le frère est de l'abbaye de Saint-Martin, s'informe avec une vive curiosité de la situation et de l'état de ce monastère. Le moine répond que son couvent est dans les environs et qu'il vient d'être construit. L'abbé étonné dit : « L'abbaye de Saint-Martin doit exister depuis plus de trois cents ans, car je possède dans mon église des chartes que les moines de Tournay, fuyant devant les Normands, nous ont confiées ; souvent je me suis enquis où se trouvait le monastère de Saint-Martin, mais jusqu'ici je n'ai pu l'apprendre. » Le frère s'empresse de demander à l'abbé d'où il est. « De Ferrières, » répond l'étranger. Le moine rapporte ce discours à ses supérieurs ; de suite on l'expédie avec un frère lettré pour aller à la recherche de l'abbé de Ferrières ; mais celui-ci était parti. « Grande fut notre douleur, dit l'historien, grande notre perplexité : nous demandions en vain où était situé Ferrières, personne ne pouvait nous le dire. » Deux années s'écoulent. Le pape Calixte, frère de la comtesse Clémence, convoque un concile à Reims. Les moines de Tournay recommencent à espérer ; ils chargent l'un d'eux, l'auteur de la chronique à laquelle nous empruntons ces détails, de prendre des informations dans ce concours général de la chrétienté. Écoutons l'historien : « Du matin au soir j'accoste tous les religieux que je rencontre et je leur demande où est Ferrières ; pendant trois jours mes recherches sont vaines. Parfois je perds courage, mais je me dis avec le poète : un labeur incessant l'emporte sur tous les obstacles. Enfin j'apprends que Ferrières est situé dans l'évêché de Paris, je rends grâces à Dieu ; les clercs de Paris m'indiquent l'abbé. » Le moine heu-

par sa piété · *la gloire de son nom parvint jusqu'aux Français, bien qu'ils soient très éloignés de Gembloux* (*Pertz*, Monum., T. VIII, pag. 551 : « Francis, quamvis a cenobio Gemblacensi longe remotis »).

reux s'enquiert du contenu des chartes déposées à Ferrières : c'était une donation faite par Charlemagne à Saint-Martin de Tournay d'un bien magnifique situé dans le comté de Paris (1).

Tel était l'isolement au douzième siècle. Les incertitudes et les perplexités du moine de Saint-Martin et de l'abbé de Ferrières nous font sourire ; mais l'isolement ne se présentait pas toujours sous un aspect aussi inoffensif. Dans les temps barbares, l'isolement produit et nourrit la haine de l'étranger ; on dirait qu'à force de s'ignorer, les hommes séparés par une rivière ou une montagne, se croient d'une nature différente ; l'étranger n'est plus un frère, c'est un être sans lien avec la société où il se trouve, c'est un ennemi. De là la misérable condition des aubains et des naufragés au moyen âge. Cependant ne nous laissons pas tromper par les mots, la féodalité n'est pas aussi coupable qu'on le dit ; si nous allons au fond des choses, nous trouvons que la société féodale, malgré sa barbarie, a été moins hostile pour l'étranger que la civilisation trop vantée de la Grèce et de Rome.

N° 2. — *Le droit d'aubaine et le droit de naufrage*

I

En parlant de l'époque qui suivit l'invasion des Barbares, *Montesquieu* dit : « Dans ces temps-là s'établirent les droits insensés d'aubaine et de naufrage. Les hommes pensèrent que les étrangers ne leur étant unis par aucune communication du droit civil, ils ne leur devaient d'un côté aucune sorte de justice, et de l'autre aucune sorte de pitié. » *Montesquieu* a tort d'accuser la barbarie des hommes du Nord ; le droit d'aubaine existait dans l'antiquité chez le peuple qui est le dernier représentant de la civilisation ancienne ; il existe partout où l'étranger n'a pas la jouissance des droits civils, et l'idée même du droit civil, tel que les Romains le concevaient, implique que l'étranger n'y pouvait avoir aucune

(1) *Narratio restaurationis Abbatiæ S. Martini Tornacensis*, dans *d'Achery*, Spicileg., T. I, pag. 400.

part : c'était le privilége des citoyens. L'immense étendue de la domination romaine et l'admission de tous les habitants à la cité, firent qu'il n'y eut pour ainsi dire plus d'étrangers; néanmoins à la fin de l'empire le droit avait encore le même caractère d'hostilité qui éclate dans la loi des XII Tables : l'étranger était toujours un ennemi. Les Germains, en ne reconnaissant aucun droit à l'aubain, n'étaient donc pas plus barbares que les Romains, ils n'étaient pas plus barbares que les Grecs et les nations de l'Orient (1). Nulle part l'étranger ne jouissait des droits civils (2); cette jouissance était attachée partout à la qualité de membre d'une cité, d'une tribu, d'un peuple; l'étranger, sans lien avec la souveraineté étrangère, était considéré par la loi, expression de cette souveraineté, comme s'il n'existait pas, il n'était pas une personne juridique. Il faut que les hommes s'élèvent à l'idée de l'unité du genre humain, malgré la diversité des races, pour que tout homme soit mis sur la même ligne que le citoyen quant au droit privé. Nous n'en sommes pas encore là au dix-neuvième siècle; on pourrait donc aussi reprocher aux auteurs de nos lois une barbarie insensée. Reconnaissons plutôt qu'ici comme en toutes choses, les peuples commencent par la barbarie et l'hostilité, et qu'ils marchent par des progrès, souvent trop lents au gré de notre impatience, vers la civilisation et l'humanité.

La féodalité mériterait d'être flétrie, si elle avait rendu la condition de l'étranger plus mauvaise; pour la juger, il faut tenir compte de l'état de choses qui l'a précédée. Dans le bouleversement qui suivit l'invasion, les étrangers furent en proie à la violence, plus encore que les vaincus : ils étaient sans appui, et la force régnait. Le législateur les prit sous sa protection : « Qu'aucun, dit la loi des Bourguignons, ne s'imagine avoir le droit de faire un esclave de l'étranger, qu'aucun n'ose même nous demander de le déclarer son esclave (3). » Mais les lois étaient impuissantes au milieu de la dissolution universelle de la société. Elles le furent même dans l'empire carlovingien; les hommes libres étaient obligés d'abdiquer leur indépendance, et de rechercher la

(1) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 397.
(2) *Bodin*, de la République, livre I, pag. 94.
(3) *Lex Burgund.*, Additam. II, § 5.

protection des hommes forts, au prix de leur liberté. Quel devait être le sort des étrangers! Ils étaient sans droit; Charlemagne réclame leurs biens comme sa propriété (1), et leur liberté n'était pas mieux assurée. Faut-il s'étonner si, sous le régime féodal, nous trouvons les étrangers réduits en servitude? Si nous considérons l'ensemble de l'état social, ce servage n'aura plus rien qui nous étonne; il y a plus, nous découvrons au sein de l'isolement féodal un principe de cosmopolitisme inconnu à l'antiquité, inconnu même aux temps modernes.

Il n'y a pas de nations, pas d'États proprement dits sous le régime de la féodalité. La division qui a son principe dans les classes sociales, domine la division qui a son principe dans la nationalité : il y a une classe dominante et une classe asservie dont la dépendance varie d'une baronnie à l'autre : d'hommes libres il n'y en a plus, dans l'acception romaine, ils sont tous entrés dans les liens du vasselage. Cet état de choses donna aux étrangers une condition qu'ils n'avaient jamais eue et qu'on ne leur a plus vue depuis. La noblesse féodale est reconnue partout; partout elle jouit de ses droits et de ses priviléges, elle n'est pas attachée à un pays déterminé. Voilà encore une fois un trait du génie divers, multiple, de la féodalité. On la dit immobilisée avec le sol, et à certains égards cela est vrai; mais cette féodalité immobilisée est en même temps d'une mobilité que nous ne connaissons plus aujourd'hui. Dans l'organisation des sociétés modernes, personne ne peut être citoyen de deux États. Sous le régime féodal, un seigneur pouvait tenir des terres de plusieurs suzerains (2); il était par cela même membre de sociétés diverses, souvent hostiles. Le comte de Flandre était vassal du roi de France et de l'empereur d'Allemagne, parfois encore du roi d'Angleterre (3). Un grand nombre de barons de la Flandre étaient vassaux du roi d'Angle-

(1) « Res peregrinorum propriæ esse dicuntur regis, secundum legem Francorum. » *Diploma Caroli Magni*, ap. *Mabillon*, Annal. Benedict., T. II, pag. 697.

(2) *Chantereau Lefebvre*, Traité des fiefs, livre I, chap. XV : *De la manière d'être vassal de plusieurs seigneurs, sans violer sa foi.*

(3) Rien de plus curieux que les traités d'alliance des comtes de Flandre avec les rois d'Angleterre. Le comte de Flandre promet son appui au roi d'Angleterre contre toute personne, sauf contre son suzerain le roi de France; cependant, si le roi de France attaquait l'Angleterre, le comte de Flandre lui fournira aussi peu d'hommes que possible, seulement pour ne pas encourir la déchéance du fief. (Traités de 1101 et de 1163, dans *Rymer*, T. I, pag. 6 et 22.)

terre au douzième siècle (1). Quelle était la conséquence de cette confusion des nationalités et du caractère indélébile de la noblesse? C'est que l'aristocratie féodale n'était étrangère nulle part, Il y avait telle terre où l'étranger devenait serf, mais, dit *Beaumanoir*, cela ne s'applique pas au gentilhomme de lignage (2). On ne conçoit pas même comment les nobles pourraient devenir serfs. Ils ne furent jamais soumis au droit d'aubaine. On lit dans la coutume de Vitry : « Par coutume en noblesse ne git épavité; qui est à entendre que les nobles natifs et demeurant ès pays d'Allemagne, Brabant, Lorraine ou ailleurs hors du royaume, succèdent à leurs parents décédés (3). » Ainsi la classe dominante au moyen âge n'est étrangère nulle part, les nobles sont citoyens partout. Voilà un cosmopolitisme étrange, que les anciens ne connaissaient pas, que les peuples modernes ne connaissent plus, parce qu'il tient à un état social qui a cessé d'exister : c'est cependant le véritable principe du droit qui doit régir les étrangers. Sous le régime féodal, le noble était citoyen partout, par sa qualité de noble. La liberté générale a remplacé la liberté privilégiée du moyen âge, mais le principe doit rester le même; l'homme libre est homme partout, il doit donc avoir partout les droits qui sont inhérents à la nature humaine; s'il ne peut pas jouir des droits politiques hors de sa patrie, il doit du moins jouir partout des droits civils; en ce sens, il doit être citoyen du monde, comme le noble du moyen âge était noble dans toute l'étendue de la société féodale.

La féodalité réserve tous les droits et toutes les faveurs pour la classe dominante; la masse des populations est dans un état d'asservissement plus ou moins dur. Les serfs attachés à la glèbe sont réellement immobilisés; mais l'homme a beau dénaturer l'œuvre du Créateur, il ne parvient pas à réduire son semblable à l'état d'immeuble. Le serf peut fuir l'oppression du seigneur; quelle sera sa condition à l'étranger? Il doit conserver sa qualité de serf, on ne voit pas pourquoi il deviendrait libre; serf de naissance, il

(1) *Rymer*, T. I, pag. 23 : « Recognitio baronum, castellanorum et cæterorum hominum comitis Flandriæ, de servitio quod debent Henrico regi Angliæ, tanquam domino suo, pro feodis quæ de ipso tenent. »
(2) *Coutumes de Beauvoisis*, XLV, 19.
(3) *Coutume de Vitry*, art. 72.



reste serf, qu'il soit attaché à tel fonds ou à un autre. Toutefois il a une chance de liberté; lorsque les communes s'établissent, elles offrent un asile au serf fugitif; le seigneur a, à la vérité, le droit de suite, mais s'il ne l'exerce pas dans l'année, le serf prend la condition de ceux au milieu desquels il vit, il devient libre.

Restent les hommes libres qui s'établissent dans une terre étrangère. Montesquieu a cru que tous étaient réduits à l'état de serf (1); c'est une erreur. S'il pouvait être question de droit à une époque où les abus de la force se traduisaient facilement en droit, il faudrait dire plutôt que les hommes libres conservaient leur liberté à l'étranger, de même que le noble restait noble et que le serf restait serf. Il y avait cependant des lieux où ils devenaient serfs : l'état social explique cette servitude. La liberté était une rare exception au moyen âge; dans plus d'une seigneurie, il n'y avait pas d'hommes libres, la servitude était la condition générale; ceux qui allaient s'établir dans une terre peuplée exclusivement de serfs, partageaient le sort commun. En ce sens on disait que l'*air rendait serf* (2). Cela n'était pas vrai d'une manière absolue, même dans les tristes lieux où régnait la servitude, l'homme libre avait une garantie, il ne devenait serf qu'après un an et un jour (3) : « Si aucun aubain, autrement appelé un avenu, est demeurant par an et jour dans la châtellenie, sans faire aveu de bourgeoisie, il est acquis serf audit seigneur (4). » Cette coutume de la *baronnie de Chateauneuf* nous apprend quelle était la cause de l'asservissement de l'étranger. On lui laissait une année pour faire aveu au seigneur, c'est à dire pour reconnaître sa suzeraineté (5). Tout homme, même ingénu, devant entrer dans les liens de la hiérarchie féodale, l'étranger ne pouvait rester en dehors de la loi commune. S'il était ingénu, c'était à lui à faire, comme tel, aveu au

(1) *Montesquieu,* Esprit des lois, XXX, 15.

(2) « Die Luft macht eigen. » (*Eisenhart,* Sprüchwœrter, pag. 73.)

(3) Telle était au onzième siècle la condition des étrangers qui s'établissaient dans le *Boulonnais ;* la terre était peuplée d'une espèce de serfs appelés *Covekerles,* ou *porte-massues,* parce qu'il ne leur était pas permis de porter d'autres armes que des massues; les étrangers qui venaient s'établir parmi eux étaient soumis à la même servitude, mais seulement après un an et jour. (*Lamberti,* Hist. Ghisnensium comitum, dans *Bouquet,* XIII, 426.)

(4) Coutume de la baronnie de Chateauneuf, tit. II, art. 20, dans *Laurière,* Glossaire, v° Aubaine. — Cf. *Beaumanoir,* XLV, 19.

(5) Voyez dans le Glossaire de *Ferrière* la formule de cet *aveu,* d'après le *Grand Coutumier,* liv. II, chap. XXXI.

seigneur; s'il ne le faisait pas, que devait-on présumer? Qu'il était serf; on pouvait donc à bon droit le traiter comme tel. Rarement la présomption était contraire à la vérité, car le nombre des hommes libres, il ne faut jamais l'oublier, était très restreint, la masse des populations étant serve. Toujours est-il que l'asservissement des étrangers hommes libres, était une chose exceptionnelle : « Il y a *telle terre*, dit *Beaumanoir*, quand un franc homme qui n'est pas gentilhomme de lignage, y va manoir et y est résident un an et jour, il devient serf au seigneur. » La liberté était donc la règle. L'homme libre restait libre à l'étranger, sauf à entrer dans la hiérarchie féodale, de même que les nobles et les serfs conservaient leur condition. L'ancienne coutume du pays de Waes résume en un texte précis ce que nous venons de dire : « Les aubains qui entreront dans le pays de Waes resteront libres, s'ils étaient libres ; s'ils étaient clercs, ils resteront clercs, et ne pourront jamais être réduits en servitude; s'ils étaient serfs, ils resteront serfs. » A ce point de vue, on pourrait dire sans paradoxe, qu'il n'y avait pas d'étrangers au moyen âge, mais seulement des différences de classes : « Un étranger, dit la Charte de l'Ammanie de Bruxelles de 1292 (art. 54), qui vient demeurer à Bruxelles, doit jouir de tous les droits dont il jouit dans son pays, comme s'il y fût resté. » S'il y avait oppression et servitude, elles portaient moins sur l'étranger comme tel que sur les classes dépendantes en général.

C'est l'asservissement de la masse des populations qui est le vice du régime féodal : c'est de la servitude qu'est né le droit d'aubaine que *Montesquieu* qualifie d'insensé. Il y avait deux classes d'aubains. Ceux qui quittaient une seigneurie pour s'établir ailleurs étaient réputés aubains; ils étaient tenus de faire aveu au seigneur dans l'an et jour, sous peine d'amende ; à leur mort le seigneur avait droit à l'*aubenage* : « c'est à savoir, dit une coutume, une bourse neuve et quatre deniers dedans; » le baron confisquait les meubles de l'aubain, s'il n'était pas satisfait à cette obligation (1). Quant aux *aubains* dont on ne connaissait pas l'origine, ils étaient traités plus durement; après un an et jour, on les

(1) *Établissements de saint Louis*, I, 87, et les notes de *Laurière*, dans les *Ordonnances*, T. I, pag, 176.



assimilait aux serfs dans beaucoup de baronnies, et par suite leur héritage appartenait au baron. Cependant le droit d'aubaine n'avait pas au moyen âge la rigueur qu'il eut plus tard : les *Établissements de Saint-Louis* ne donnent au seigneur que la moitié des meubles; l'hérédité tout entière ne lui est dévolue que si l'auteur meurt *sans hoir et sans lignage ;* encore ne succède-t-il qu'à charge d'acquitter les legs d'aumône faits par l'aubain (1). Restent les étrangers qui n'étaient pas réduits à l'état de serf; il est difficile de préciser leur condition. Ils devaient faire aveu comme tout homme, mais quelles étaient les conséquences de cet hommage? Le baron s'emparait-il de leur héritage, au cas où il n'y avait pas de parents sur les lieux? La chose est plus que probable. Un étranger, inconnu, ne pouvait avoir d'autre famille dans la baronnie que ses enfants; s'il décédait sans descendants, il mourait en quelque sorte sans héritier, car les droits des parents que l'aubain avait ailleurs étaient certainement méconnus. Ainsi, serfs ou non, les étrangers étaient tous soumis à un droit d'aubenage ou d'aubain, qui variait d'une coutume à l'autre, mais qui partout tendait à assurer au baron la succession de celui qui décédait sans *lignage*, c'est à dire sans postérité.

Telle était la condition des étrangers sous le régime féodal : leur liberté n'était pas assurée, leurs biens, comme biens sans maître étaient réclamés par le seigneur. Lorsque la lutte s'ouvrit entre la royauté et la féodalité, les rois disputèrent le droit d'aubaine aux seigneurs, comme étant de sa nature un droit royal. On voit encore des traces de ce conflit dans les *Établissements de Saint-Louis :* le roi prétend être l'héritier de l'aubain qui décède *sans hoir ou sans lignage*, à moins qu'il ne soit mort au *cœur du châtel* (2). D'autres coutumes (3) portent que si le seigneur ne s'emparait de l'aubain dans l'an et jour, il était acquis au roi. Les légistes se prononcèrent pour la royauté (4); à la fin du quatorzième siècle, il était reconnu que le roi succédait aux aubains « qui trépassaient sans convenable héritier (5). »

(1) *Établissements*, I, 96, et les notes de *Laurière*.
(2) *Idem*, II, 30.
(3) *Coutumes de Champagne*, art. 58.
(4) Voyez un arrêt de 1225 rapporté par *Ducange*, v° *Albinagium*.
(5) Ce sont les expressions des Lettres patentes de Charles VI du 5 septembre 1386 (*Brussel*, des Fiefs. T. II, pag. 949).

C'est dans le passage du régime féodal à la royauté que s'établit le vrai droit d'aubaine, c'est à dire l'incapacité pour l'étranger de recueillir une succession et de transmettre sa propre hérédité. Les étrangers gagnèrent en un sens à la chute de la féodalité; il n'y eut plus d'aubenage d'une baronnie à l'autre; toute trace de servage disparut; la liberté des aubains fut assurée, ils cessèrent de faire aveu au seigneur. Mais peut-être leur condition fut-elle empirée quant aux droits de propriété. Les légistes et la fiscalité s'emparèrent du droit d'aubaine. Au moyen âge, l'étranger qui n'était pas serf était sur la même ligne que les autres hommes libres; les légistes le dépouillèrent de sa personnalité, ils lui contestèrent la jouissance des droits civils; dès lors il ne pouvait ni recueillir ni transmettre une hérédité. La royauté dénia à l'étranger des droits que la féodalité lui avait reconnus : les barons exécutaient les legs d'aumône, tandis que les rois refusèrent de respecter les legs pieux (1). Sous le régime féodal les seigneurs réclamaient l'hérédité des aubains au même titre que celle des serfs : les serfs conquirent insensiblement la propriété entière de leurs biens; les aubains auraient aussi profité de cet affranchissement, s'ils n'étaient tombés entre les mains des rois et des légistes (2). Mais une fois destitués de la personnalité juridique, il leur fut impossible de s'affranchir de la servitude fiscale qui pesait sur eux. Il fallut un coup de foudre comme la révolution française pour apprendre aux peuples qu'ils sont frères, que les hommes ne sont étrangers nulle part, qu'ils doivent par conséquent jouir partout des mêmes droits privés.

(1) Arrêt du parlement de Paris de 1539 (*Spelman*, Glossar., v. Albinagium).

(2) Le droit de réduire les étrangers en servitude existait aussi en Allemagne, non comme droit général, mais comme droit local. Il s'est conservé jusque dans les temps modernes, dans une partie du Palatinat, sous le nom très significatif de *jus wildfangiatus :* l'étranger était assimilé à une bête fauve (*wild*) et appartenait au seigneur comme chose sans maître. Mais le servage des étrangers, de même que celui des serfs, finit par n'être plus qu'une soumission à certaines prestations et à un droit d'aubenage perçu sur leur hérédité (*Pfeffinger-Vitriarius*, Corpus juris publici, T. III, pag. 897). Le droit d'aubaine proprement dit disparut de toute l'Allemagne, mais il fut rétabli à titre de représailles contre la France, et les représailles prirent si bien racine dans la fiscalité princière que, lorsque lAssemblée constituante abolit le droit d'aubaine, l'Allemagne le maintint.

II

Montesquieu a raison de flétrir le droit de naufrage, mais ce n'est pas la féodalité qu'il faut accuser, c'est la nature humaine. La spoliation des naufragés est un triste témoignage de la barbarie des hommes. Dans la plus haute antiquité, on voit des peuples qui sacrifiaient les naufragés : ces barbares, dit un père de l'Église (1), combattent pour ainsi dire la Providence, en immolant ceux que la main de Dieu a sauvés du péril de la mer. Au premier siècle de l'ère chrétienne, *Dion Chrysostome* reproche aux habitants de l'Eubée d'allumer des feux trompeurs au haut de leurs rochers pour attirer les navigateurs sur les écueils. *Chardin* trouva cet usage inhumain établi au dix-septième siècle sur les bords de la mer Noire (2). Ailleurs les biens et les personnes des naufragés étaient regardés comme un présent que la mer faisait au roi (3). Le pillage des naufragés était un fait universel. Les Romains le punirent, mais les lois furent impuissantes à réprimer un brigandage qui avait ses racines dans la barbarie des mœurs.

Au moyen âge, le pillage des naufragés fut considéré comme un droit. En réalité, il n'y avait rien de changé : les riverains de la mer, devenus souverains, profitèrent des accidents de la nature, comme d'un bienfait; il n'y avait plus d'autorité supérieure qui pût les réprimer. Hommes et biens devinrent la proie des sauvages habitants des côtes. Au onzième siècle, Harold, envoyé par le roi d'Angleterre à la cour des ducs de Normandie, fit naufrage; les riverains se jetèrent sur le comte et ses compagnons, ils leur mirent des fers aux mains et aux pieds. Le comte de Ponthieu revendiqua la proie comme sienne (4); Guillaume le Bâtard réclama de son côté le prisonnier, mais il ne l'obtint qu'au prix d'une grande somme d'argent et d'une belle terre. La spoliation des naufragés était un des droits les plus productifs des seigneurs riverains de la mer. Guiomar de Léon, parlant d'un rocher contre lequel les

(1) *Athanas.*, Oratio contra Gentes. (Op.,T. I, pag. 24).
(2) *Chardin*, Voyage en Perse, T. I.
(3) Dans l'empire des Birmans. (*Revue orientale*, T. VI, pag. 329.)
(4) *Guill. de Malmesbury*, liv. II (*Bouquet*, XI, 176.)

vaisseaux échouaient souvent, dit que ce rocher était une pierre plus précieuse que les plus riches pierreries, qu'il lui valait tous les ans 50,000 livres (1). Cet horrible revenu n'était pas, comme on aimerait à le croire, prélevé sur des étrangers, des ennemis; il était perçu sur le malheur, les malheureux fussent-ils des voisins, des amis. Après la seconde croisade de saint Louis, une tempête brisa les vaisseaux des croisés; Charles d'Anjou, roi de Naples, saisit les dépouilles de ses compagnons, de ses frères d'armes, en vertu du droit de naufrage qui donnait au seigneur de l'écueil tout ce que la mer lui jetait (2).

Ce prétendu droit n'était que l'abus de la force. Même dans un âge où régnait la violence, le droit de naufrage choquait tellement le sens moral, qu'à peine établi, l'Église et le pouvoir civil s'unirent pour en poursuivre l'abolition. Mais abolie comme droit, la spoliation des naufragés survécut comme fait. Au treizième siècle, la liberté même des naufragés était encore en péril (3). Au dix-septième, un jurisconsulte français parle avec douleur de l'usage barbare qui régnait partout de dépouiller les naufragés; d'*Argentré* flétrit avec énergie « cette cruauté sauvage (4). » On dirait que les hommes deviennent inhumains sous l'influence d'une nature cruelle et qu'ils rivalisent d'atrocité avec les écueils. Le droit de naufrage n'a cédé qu'à l'action lente mais irrésistible de la civilisation : aujourd'hui les naufragés trouvent compassion et secours là où il y a quelques siècles ils rencontraient de barbares ennemis. Ce progrès est dû à l'influence du christianisme et des sentiments que Dieu a mis dans la race germanique. Nous avons constaté, expliqué la barbarie; il nous reste une tâche plus agréable, c'est de montrer que la barbarie avait en elle un germe d'humanité.

(1) *Tillemont,* Vie de saint Louis, T. II, pag. 219.
(2) *Annales Genuenses.* (*Muratori,* Scriptor., VI, 551.)
(3) Sur les côtes de la Saxe les naufragés étaient réduits en servitude. (*Potgiesser,* de Serv., 19.)
(4) *D'Argentré,* Sur la coutume de Bretagne, art. 56 : *Ferale et plane crudele genus compendii.*

§ 2. Principe de cosmopolitisme

N° 1. *L'humanité germanique*

L'étranger est réduit en servitude, le naufragé dépouillé, souvent asservi. Cet abus de la force, érigé en droit, semble attester des mœurs barbares, presque féroces. Faut-il donc nous joindre à Montesquieu pour flétrir le moyen âge? L'accusation retomberait sur la race germanique dont le génie domine dans l'époque féodale. Les Germains étaient incultes, étrangers aux arts et aux sciences, avides de combats et de pillage; mais cette barbarie n'était qu'une écorce, gardons-nous de la confondre avec la cruauté. Nous nous vantons, et à juste titre, de la douceur de nos mœurs, de cette fleur exquise de la civilisation qu'on appelle humanité. D'où vient ce caractère de notre état social? On a coutume de répondre que nous le devons à la bienfaisante influence du christianisme. Nous ne nions pas l'action de la religion, mais cette action a des bornes; la religion est un pouvoir éducateur, et l'éducation ne donne pas des facultés, elle développe celles que Dieu a mises en nous. Pour que le christianisme ait pu faire des populations germaniques une société humaine par excellence, il faut que Dieu ait déposé en elles le principe de cette haute vertu. Loin de maudire nos ancêtres, félicitons-nous d'être issus de leur sang généreux; il y avait plus d'humanité réelle dans leur apparente barbarie que dans la culture de Rome.

Parmi les poèmes scandinaves, il y a un chant que la tradition attribue à Odin lui-même; il nous révélera le génie de la race qui a enlevé au peuple roi l'empire du monde. Le seigneur féodal établit son habitation sur un rocher solitaire; cet isolement est-il le produit de la haine des hommes? Tels ne sont pas les sentiments chantés par le dieu des Germains : « Dans ma jeunesse, j'ai beaucoup voyagé. Quand je trouvais un compagnon, il me semblait que j'étais assez riche. *L'homme est la joie de l'homme...* L'arbre isolé en un lieu aride se dessèche, il perd son écorce et ses feuilles. Il en est de même de celui qui n'est aimé de personne. Comment pourrait-il vivre longtemps?... Salut à celui qui

donne! Un hôte est venu; où sera sa place? Il a besoin du feu, celui qui entre, les genoux gelés. Il a besoin de nourriture et de vêtements, celui qui a traversé la montagne. Celui qui arrive à l'heure du repas a besoin d'eau, de linge et d'une invitation hospitalière. Il lui faut le bon accueil et l'entretien amical. Ne fatiguez pas l'hôte que vous recevez : il a besoin de repos, et non point d'être interrogé. Ne riez point de l'étranger; ceux qui demeurent chez eux ne savent point qui est l'étranger (1). »

Tels étaient les sentiments de ces rudes guerriers du Nord pour qui le bonheur suprême était de mourir sur le champ de bataille. Lorsque les populations germaniques vinrent en contact avec le monde ancien, les hommes civilisés furent en admiration devant les vertus hospitalières des Barbares : « Ils reçoivent avec la même affection l'étranger et l'ami, dit *Tacite;* ils regardent comme un crime de refuser l'hospitalité (2). » On reproche à *Tacite* d'avoir loué la barbarie, en haine de la décadence de Rome; mais *César*, qui le premier des Romains combattit ces terribles hommes de guerre, porte sur eux le même jugement que l'historien de l'empire : « L'hôte, dit-il, est un être sacré chez les Germains, il est à l'abri de toute injure; toutes les maisons lui sont ouvertes (3). »

Après l'invasion, quand les Germains écrivirent leurs coutumes, l'hospitalité devint une obligation juridique : « Si quelqu'un refuse le couvert ou le foyer à un voyageur, qu'il soit frappé d'une amende de trois sous (4). » Trois siècles plus tard, Charlemagne donna des lois à la société barbare; l'hospitalité est restée une vertu de la race germanique : « Notre volonté est que, dans toute l'étendue de notre royaume, ni riche ni pauvre ne se permette de refuser l'hospitalité aux étrangers; que tous leur accordent le toit, le foyer et l'eau (5). » Sans doute les lois qui prescrivent l'hospitalité sont en même temps un témoignage de la rareté des relations internationales; mais il ne faudrait pas en induire que les mœurs étaient inhospitalières et qu'il fallut l'intervention du législateur pour commander l'humanité. L'humanité ne s'ordonne

(1) *Marmier*, Chants du Nord, pag. 34, ss.
(2) *Tacit.*, German., 21.
(3) *Cæsar*, de Bello Gall., VI, 23.
(4) *Lex Burgund.*, XXXVIII, 1.
(5) *Capitul. Aquisgran.*, a. 802, cap. XXVII.

pas; les lois des Germains sont l'expression de leurs mœurs; celui qui en douterait n'a qu'à lire dans l'historien des Longobards le trait d'un roi des Gépides qui accorda l'hospitalité au meurtrier de son fils (1).

Les coutumes germaniques montrent une sollicitude admirable pour les voyageurs. Les Romains, ces hommes du droit, ne s'inquiètent pas des besoins de l'étranger. Malheur à celui qui ne trouve pas d'hôte sur son chemin! Il ne peut rien prendre, fût-ce pour ses besoins les plus pressants : la propriété est un droit absolu, exclusif. Les Germains rétablissent en quelque sorte la communauté primitive en faveur de l'étranger, ils veulent que la nature entière soit hospitalière. Les lois de Barbares permettaient au voyageur de prendre dans les champs ce qui était nécessaire pour lui et pour son cheval. Charlemagne sanctionna les usages de ses ancêtres (2). La féodalité, bien que fondée sur la possession du sol, ne fut pas moins hospitalière; mais elle avait à concilier les besoins du voyageur avec la sûreté publique. Comment distinguer l'usage légitime, de l'abus, du brigandage? Les coutumes et les lois s'ingénient à marquer la limite entre le droit et le délit : « Celui qui coupe des raisins, est-il un malfaiteur? S'il s'est coupé trois ou quatre grappes dans la main, et les a mangées, il ne sera pas considéré pour cela comme un mauvais sujet; mais s'il s'en était coupé dans son sein, dans ses bras, dans ses poches, et que cela fût trouvé ainsi par le garde, celui-ci ne devrait pas de réparation pour les paroles qu'il pourrait lui adresser (3). » Le voyageur peut nourrir son cheval dans les champs; mais il faut qu'il reste avec un pied sur son cheval, et qu'il ne coupe avec son glaive que ce qui lui est nécessaire (4); ou il doit se tenir sur le chemin et ne prendre que ce que ses mains peuvent embrasser (5); ou il faut qu'il ait une corde de six aunes et une perche de six pieds et demi, il la plantera dans le chemin, il y attachera la corde, moyennant quoi il pourra impunément faire paître le cheval dans la prairie (6).

(1) *Paul. Diacon.*, de Gestis Longob., I, 23, ss.
(2) *Capitul.*, a. 803, art. 16.
(3) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 554. (Traduction de *Michelet*, Origines du droit français.)
(4) *Treuga*, a. 1105 (d'après *Pertz*, Leg., II, 267, la constitution est de 1230), cap. VII.
(5) *Constitutio de pace*, 1156. (*Pertz*, Leg., II, 103.)
(6) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 401.

Telles furent les mœurs germaniques au moyen âge, rudes, parfois féroces, mais avec un fonds de douceur et d'humanité. La féodalité n'arrêta pas ce germe ; essentiellement guerrière, elle aimait à répandre le sang, mais elle avait aussi son côté humain. La chevalerie, cet idéal de la féodalité, est comme une grande association qui embrasse tout l'Occident germanique : le chevalier est citoyen du monde féodal, partout il trouve des frères. On a dit, et à certains égards cela est vrai, que la société s'immobilise au moyen âge ; cependant voilà les routes qui se couvrent d'hommes d'armes, ils vont faire preuve de leur prouesse dans les tournois. C'étaient les fêtes de la chevalerie; les nobles seuls combattaient, mais ils admettaient les classes inférieures à jouir du spectacle de leurs exploits. Pendant les quinze jours qui précédaient les jeux et les quinze jours qui les suivaient, le lieu où se célébraient ces jeux guerriers, était comme un asile ouvert à toute personne de toute condition (1). Les tournois étaient les fêtes de toutes les nations, comme de toutes les classes. Pour mieux dire, la chevalerie ne connaissait pas de nations ; quand un roi célébrait un événement heureux, il faisait un appel aux chevaliers de toute la chrétienté. L'an 1184, Frédéric Barberousse donna à Mayence une fête, où ses fils devaient être armés chevaliers : la France, l'Angleterre, l'Italie, l'Espagne même et les pays slaves eurent leurs représentants dans cette grande solennité ; plus de 40,000 chevaliers, d'autres disent 70,000, accoururent sur les bords du Rhin ; les masses populaires étaient innombrables (2).

Ce concours de chevaliers de tous les pays suppose des relations fréquentes dans la société féodale ; l'esprit de la chevalerie est en effet un perpétuel mouvement. Il y a des chevaliers qui sont toujours errants, à la poursuite d'aventures ; c'est le génie remuant de la race germanique qui les inspire : hommes d'armes, le but de leur vie, leur mission en quelque sorte, est de chercher des occasions où ils puissent déployer leur courage. Quand la chevalerie

(1) *Henrici I* Imperatoris Statuta ludorum equestrium. (*Dumont*, Corps diplomatique, T. I, pag. 30.)

(2) *Otto de Blasio*, ad a. 1184 : « Incredibilis multitudo hominum diversarum regionum vel linguarum ibi coadunata est. » — Voyez les témoignages dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, II, 291.

eut pris tout son développement, on fit une loi aux jeunes chevaliers de visiter les cours reconnues pour leur esprit chevaleresque (1). Le vert dont ils étaient vêtus, annonçait la verdeur de leur printemps, comme la vigueur de leur courage; ils étudiaient les joutes des divers peuples, ils se formaient aux exercices et aux vertus de leur ordre. La vie des chevaliers était une activité incessante; sur leurs tombeaux on lisait comme épitaphe les entreprises et les voyages qu'ils avaient faits dans les pays étrangers, pour y défier les plus vaillants à combattre « à fer émoulu ou à lance mornée (2). » Où les chevaliers trouvaient-ils un abri dans leurs courses perpétuelles? Il n'y avait ni routes, ni hôtelleries; les fatigues et les dangers du voyage étaient un attrait de plus pour ces voyageurs. Mais après de longues privations, l'hospitalité la plus affectueuse les attendait : « C'était une coutume, dit un roman célèbre, que tous gentilshommes et nobles dames faisaient mettre au plus haut de leur château un heaume ou casque, en signe que tous gentilshommes ou gentilles femmes passant les chemins, entrassent hardiment en leur hôtel comme au leur propre; car leurs biens étaient davantage à tous nobles hommes et femmes passant le royaume (3). » J'ai vu, ajoute l'auteur des *Mémoires sur la chevalerie*, de ces heaumes, placés sur le faîte de nos plus anciens édifices (4).

La chevalerie, les tournois et les aventures romanesques nous

(1) *Li Romans de Brut*, v. 1008 (T. II, pag. 75, ss., édit. de *le Roux de Lincy*) :

N'estait pas tenus por cortois
Escos, ne Bertons, ne François,
Normant, Augevin, ne Flamens,
Ne Borgignon, ne Loherens,
De qui que il tenist son feu (fief)
Des ocidant dusqu'à Mont Geu,
Qui à la cort le roi n'alast,
Et qui od (avec) lui n'i sejornast;...
De pluisors terres i venoient
Cil qui pris et honor querroient.
Tant por oïr ses cortesies,
Tant pour véir ses mananties (richesses, trésors),
Tant por connoistre ses barons,
Tant por avoir ses rices dons.

(2) *De Sainte-Palaye*, Mémoires sur la chevalerie, T. II, pag. 8, 55.
(3) Roman de *Perce-Forêt*, cité par *de Sainte-Palaye*, T. I, pag. 367.
(4) *De Sainte-Palaye*, T. I, pag. 313.

transportent dans une sphère idéale; il faut revenir à la réalité. Les chevaliers sont impuissants à protéger les faibles, ils ne songent même pas à réprimer la violence des forts quand les victimes ne sont pas de leur caste. Les voyageurs sont dépouillés, leur liberté et leur vie même sont en danger; il faut une garantie plus puissante que les sentiments chevaleresques : le droit doit intervenir. L'intérêt éveille la justice. Les seigneurs s'aperçoivent que le pillage des marchands n'enrichit pas; la violence appelle la violence, celui qui dépouille aujourd'hui est spolié demain : n'y aurait-il pas avantage pour tous à assurer l'ordre public? Au onzième siècle, les brigandages contre les commerçants ne blessent pas la conscience générale; au douzième, elles provoquent des guerres et les traités de paix stipulent des réparations et des garanties (1). On cherche à prévenir les violences par des conventions dans lesquelles on se promet la paix, c'est à dire sécurité pour les personnes et les biens; on s'engage, si la paix est violée, à faire justice dans un bref délai (2). Le voyageur, le marchand n'est plus un être isolé, sans appui; il a pour lui l'intérêt de la cité, de l'État dont il est membre. Les villes commerçantes d'Italie veillaient avec sollicitude à la sûreté de leurs bourgeois. On rencontre déjà au commencement du treizième siècle des magistrats institués à l'étranger et ayant pour mission de protéger leurs concitoyens (3). Il y a un grand nombre de conventions entre les cités italiennes aux douzième et treizième siècles (4), qui sauve-

(1) Traité de paix entre le duc de Lorraine et le comte de Gueldre de 1197 (*Dumont*, Corps diplomat., I, 122). — Traité de paix entre le comte de Flandre et le comte de Hollande de 1248 (*Martene*, Amplissima Collect., I, 1035) : Ceux qui ont été dépouillés pendant les hostilités seront rétablis dans leurs biens. Des garanties sont établies en faveur des marchands des Flandres qui passent par les terres du comte de Hollande. Ils ne peuvent pas être arrêtés sous prétexte de dettes; la cause sera décidée par le jugement des échevins, et si le marchand a éprouvé un dommage par le retard, il doit être indemnisé par le comte de Hollande. — Traité entre la comtesse de Flandre et le comte de Hollande de 1256 (*Martene*, Ampl. Coll., I, 1077) : Si un marchand de Hollande ou de Zélande est dépouillé dans la Flandre, le seigneur du lieu forcera les habitants à réparer le dommage, sinon lui-même paiera.

(2) Conventio et pax inter consules Urbis Pisanæ et consules Albenginæ, 1179. (*Dumont*, I, 104.) — Dans une convention de 1178 entre Alphonse, comte de Provence, et le baron de Baulx, il est dit que « le comte n'entreprendra rien sur les hommes du prince ni le prince contre les hommes, vassaux et sujets du comte en façon que ce puisse être. » (*Dumont*, I, 103.)

(3) A Ferrare, il y avait un magistrat vénitien portant le nom de *vice-dominus;* de là sont sortis plus tard les consuls. (*Muratori*, Antiq., IV, 362.)

(4) *Muratori*, Antiq., T. IV, dissertat. 49. — Convention de 1179 entre Modène et Grasse (en Provence), dans *Muratori*, t. IV, pag. 345 : « Si offensio facta fuerit de personis, infra 40 dies, ex

gardent les intérêts des particuliers en pays étranger. Un Grimaldi fut envoyé par Gênes à Constantinople en 1175, pour obtenir justice des torts faits à des Génois (1). Les rois suivirent l'exemple, ils stipulèrent des garanties en faveur de leurs sujets (2).

Les conventions dans un âge de violence étaient souvent impuissantes à prévenir les excès de la force; comment obtenir justice, lorsque le souverain lui-même était le coupable? La force vint au secours du droit. L'an 1164, des marchands allemands furent dépouillés en France par le comte de Mâcon, grand pillard que Pierre le Vénérable, abbé de Cluni (3), appelle « le loup du matin, le loup du soir et le loup de nuit de ces contrées. » Le chancelier de Frédéric Barberousse écrivit à Louis VII, « qu'il était du devoir des rois d'assurer la paix et la sécurité aux étrangers; que si le roi de France ne forçait pas le comte de Mâcon à réparer le dommage, on userait de représailles contre les marchands français qui voyageaient eu Allemagne (4). » Les représailles devinrent un droit général (5). Quiconque était pillé ou lésé dans un pays étranger obtenait des magistrats l'autorisation de saisir les biens de toute personne appartenant à ce pays, pour s'indemniser de ses pertes (6). Frédéric II donna des lettres de représailles à des marchands dépouillés par les habitants d'Ancône : il leur permit de prendre sur mer et sur terre les biens des Anconitains, jusqu'à ce qu'ils fussent dédommagés (7).

Les représailles étaient une justice sauvage, c'était la guerre entre individus, et par suite une nouvelle occasion de violences et d'abus. Au commencement du treizième siècle, les villes saxonnes, Brême, Hambourg, etc., écrivent aux échevins de Gand (8), pour se plaindre de ce que les Gantois les rendent responsables des pertes éprouvées par des négociants flamands dépouillés en Saxe. Elles disent que les Gantois ne voudraient pas se soumettre à une

quo inde reclamatio facta fuerit, convenientem vindictam facere. Si vero de rebus fuerit offensa, secundum rationem et bonum Grasse usum justitiam fieri faciemus, similiter infra 40 dies. »

(1) *Vincens*, Histoire de Gênes, liv. II, chap. IV.
(2) Traité de Philippe-Auguste avec Philippe de Souabe, 1198. (*Dumont*, I, 124.)
(3) *Petri Venerabilis*, Epist. VI, 26.
(4) Epistola Christiani Cancellarii Imperialis curiæ ad Ludovicum. (*Bouquet*, XVI, 97.)
(5) *Ducange*, v° Repressalia. — *Muratori*, Antiq., T. IV, pag. 741.
(6) Ce droit de représailles s'appelait *laudum*. Voyez *Ducange*, chap. v.
(7) *De Vineis*, Epist. V, 48.
(8) *Gheldolf*, Histoire de la Flandre, T. II, pag. 433.

pareille justice : « C'est punir les innocents pour un tort qu'ils ne peuvent pas empêcher. Les brigandages sont commis par des nobles qui se retirent dans des châteaux inaccessibles ; les princes eux-mêmes sont impuissants à empêcher leur tyrannie, et de fait ils ne le tentent même pas (1). » Les villes protestent que, dans l'enceinte de leurs murs, elles rendront pleine justice aux négociants gantois.

Les abus de la force devinrent un instrument de civilisation; on finit par se convaincre qu'après tout la justice régulière était préférable à cette justice barbare. Au quatorzième siècle, les représailles furent limitées par les traités; il fallait, avant d'y recourir, que le refus de faire droit fût constaté dans les formes déterminées (2). Bientôt elles furent abolies, et le droit remplaça la violence. Déjà dans un traité de 1195 entre Bresse et Ferrare on lit (3) : « Si un citoyen de Ferrare a contracté avec un citoyen de Bresse, il ne doit pas inquiéter ni poursuivre les marchands de Ferrare, il n'a d'action que contre son débiteur; c'est au créancier à voir avec qui il contracte (4). »

L'hospitalité des Barbares, la fraternité des chevaliers, la justice internationale, sont des manifestations différentes d'un même sentiment. Si l'antiquité a ignoré l'humanité, c'est qu'elle méconnaissait la qualité d'homme dans l'étranger et dans l'esclave. Les Germains respectent la personnalité humaine dans les serfs; pourquoi ne la respecteraient-ils pas dans l'étranger? L'homme est l'ami de l'homme, dit le Dieu de leurs pères; il doit donc trouver partout affection et appui, il doit jouir partout des droits qui dérivent de la nature humaine. Comment concilier les tendances cosmopolites de la race germanique avec le droit d'aubaine et le droit plus sauvage qui donne les débris des naufragés au seigneur du

(1) « Præsertim cum nos ipsi rapinam bonorum nostrorum a tyrannorum manibus eripere non possimus eo quod in castris se recipiant fastigiis montium preruptisque petrarum inaccessibilibus, sic munitis, ut etiam principes eorum tyrannidem cohercere non valeant nec præsumant. »

(2) Traité entre Philippe le Bel et le roi d'Aragon de 1313. (*Ordonnances*, I, 516.)

(3) « Concordia civitatis Brixiæ et Ferrariæ, a. 1195 (*Muratori*, IV, pag. 420). — Les coutumes de Hambourg de 1270 (VI, 28, dans *Lappenberg*, Orig., T. I, pag. 36) abolissent également le droit de représailles : « Que chacun voie avec qui il contracte, » dit la coutume. C'est au créancier à suivre son débiteur devant sa juridiction naturelle. Mais, s'il n'obtient pas justice, alors le conseil viendra à son aide. — Cf. *Datt*, de Pace publica, I, 16, 83-93.

(4) On trouve un grand nombre de conventions de cette nature entre les cités italiennes au XIIIe siècle. (*Muratori*, Antiq., T. IV, Dissert. 49.)



roc? Ces droits existent à peine qu'ils sont abolis. Dès le douzième siècle des conventions assurent à l'étranger le droit de disposer de ses biens, et réservent l'héritage de celui qui décède *ab intestat* à sa famille (1). Au treizième, Frédéric II eut la gloire de faire de ce privilége le droit général de l'empire : la constitution de 1220 est plus libérale que notre code civil (2). Le pillage des naufragés n'a jamais été reconnu comme un droit par la conscience humaine, c'est une violence exercée par le plus fort; lorsque la barbarie voulut ériger la violence en droit, l'instinct de la justice et de l'humanité protesta. On trouve déjà au milieu du onzième siècle, une charte qui abolit le droit de naufrage (3). L'Église flétrit ce prétendu droit comme une invention diabolique (4). Les empereurs renouvelèrent les peines portées par les lois de Rome contre les brigandages des riverains de la mer (5). Les coutumes d'Oléron prononcèrent les plus fortes peines contre les seigneurs qui, non contents de profiter du naufrage, le faisaient naître : « On attachera le coupable à un pilori au milieu de sa maison, puis on y mettra le feu, on jettera par terre les pierres et les murailles, on fera du sol la place publique et le marché pour y vendre les pourceaux à jamais perpétuellement (6). » L'esprit étroit d'une religion exclusive perce parfois dans l'humanité chrétienne; les décrets des conciles et les lois des empereurs maintinrent le droit de naufrage à l'égard des infidèles. Mais l'intérêt des relations commerciales fut plus fort que les préjugés de la religion; Frédéric II conclut plusieurs traités avec des princes sarrasins pour abolir ce droit barbare : l'humanité ne connaît pas d'infidèles (7).

Nous ne prétendons pas faire de l'époque féodale une époque d'humanité : là où la violence des forts n'est pas réprimée par une loi supérieure, l'oppression des faibles est inévitable. De là

(1) Traité des Vénitiens avec le patriarche de Jérusalem, dans *Guillaume de Tyr*, XII, 25 (*Bongars*, pag. 831).

(2) *Constitutio*, a. 1220, cap. VIII (*Pertz*, Leg., II, 244).

(3) Charte de 1015, dans *Muratori*, Antiq., II, 16.

(4) *Concil. Rom.*, IV, a. 1078, sous Grégoire VII; le pape dit qu'il ne fait que *renouveler* les dispositions de ses prédécesseurs en faveur des naufragés. (*Mansi*, XX, 505.)

(5) *Constit.*, a. 1177, cap. III (*Pertz*, Leg., II, 162).

(6) *Jugements d'Oléron*, art. 26.

(7) *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. III, pag. 388; T. IV, pag. 469.

ces abus de la force dont on fait des crimes au moyen âge. C'étaient plutôt les crimes de quelques hommes. Ce qui le prouve, c'est que les historiens, organes des sentiments généraux de leur temps, condamnent les actes de violence qu'ils rapportent. *Guillaume de Poitiers* reproche vivement aux Français l'abominable coutume de mettre la main sur les étrangers, alors qu'ils sont victimes d'un naufrage : « C'est l'avarice, dit-il, qui inspire cette barbarie indigne d'un peuple chrétien (1). » La captivité de Richard Cœur de Lion excita l'indignation de la chrétienté. Les historiens français, bien que leur roi fût complice moral de la violence, reprochent à l'empereur cette violation inouïe du droit des pèlerins (2). Les historiens anglais donnent un libre cours à leurs sentiments : « C'est une tache ineffaçable pour l'empire, dit *Guillaume de Neubourg;* voilà où conduit la soif de l'or ; l'empereur, aveuglé par sa cupidité, a foulé aux pieds tout droit divin et humain, il a été pire que Saladin (3). » « Les sauvages, s'écrie l'*abbé de Coggeshale*, ne se seraient pas montrés plus cruels que le chef du monde chrétien ; » l'historien en fait un crime à la nation allemande, « race barbare, dit-il, qui produit des corps de géant, mais sans vertu et sans générosité ; ils n'auraient pas osé combattre Richard sur le champ de bataille, ils mettent la main sur lui, quand il est désarmé (4). » *Pierre de Blois* écrivit une lettre éloquente à l'archevêque de Mayence sur cet attentat : « Le duc d'Autriche est un homme de sang, il encourra la malédiction divine au jour terrible du dernier jugement ; chaque denier extorqué au captif deviendra pour les brigands qui l'ont reçu une cause de malédiction (5). » Les poètes prirent parti pour le roi chevalier ; ils flétrirent la perfidie du roi de France, l'avarice et le brigandage de l'empereur d'Allemagne, ils rendirent la nation entière responsable du crime de son chef : « Allemands, s'écrie *Vidal*, vous êtes félons, vils et infâmes ; jamais vous n'avez réjoui ceux qui vous aiment et vous servent (6). »

(1) *Bouquet*, XI, 87 : « Docuit enim avaritiæ calliditas Galliarum quasdam nationes execrandam consuetudinem, barbaram et longissime ab omni æquitate christiana alienam. »
(2) *Rigordus*, de Gest. Philippi Augusti, ad a. 1192. (*Bouquet*, XVII, 37.)
(3) *Bouquet*, XVIII, 36.
(4) *Bouquet*, XVIII, 72.
(5) *Petri Blesensis* Epist. (*Rymer*, I, 1, 59.)
(6) *Raynouard*, Poésies des troubadours, T. V, pag. 341. — *Van der Hagen*, Minnesinger, T. IV, pag. 6.

La réprobation universelle qui frappe la violation du droit, de l'honneur et de l'humanité, est le cri du sens moral qui s'éveille. L'opinion publique est encore trop faible au moyen âge pour prévenir la violence, mais elle grandira et elle finira par acquérir une force irrésistible. Elle frappe ceux que la justice n'atteint pas, parce qu'ils ne reconnaissent aucune autorité supérieure; mais ses arrêts ont plus de force peut-être que ceux des tribunaux; le coupable lui-même sent la légitimité des punitions qu'elle inflige, il recule devant cette condamnation, il craint d'être mis au ban du monde civilisé; la crainte fait ce que le devoir n'aurait pu faire. Telle est la sanction toute-puissante de la justice internationale; elle n'est pas écrite dans un texte de loi, mais elle est gravée dans la conscience humaine, et il arrivera un jour où l'humanité tout entière se lèvera pour en garantir l'observation.

N° 2. — *L'esprit d'aventure*

Au onzième siècle, l'Occident semble s'isoler du reste du monde, et chacun des mille petits États qui se partagent l'Europe paraît s'isoler de ses voisins; mais on peut dire, et avec plus de raison, que jamais il n'y a eu d'isolement, parce que l'isolement est contraire à l'essence même de la race qui domine sous le régime féodal : il n'y en a pas qui soit aussi avide d'aventures que les Germains. L'invasion de l'empire romain est une grande aventure. A peine les conquérants sont-ils établis qu'ils se remettent en route, et pendant des siècles l'Occident se jette sur l'Orient. Lorsque la religion cesse de les inspirer, l'esprit commercial les entraîne, ils vont à la recherche et à la conquête de nouveaux mondes. Aujourd'hui l'émigration prend des proportions qui semblent rivaliser avec la facilité des communications; et de quels pays sortent les émigrants? Des pays de race allemande. La passion de mouvement et d'aventure qui caractérise les populations germaniques est devenue comme un besoin de notre nature. Les esprits les plus rassis, les plus casaniers n'y échappent pas; ils cherchent dans les œuvres d'imagination l'inconnu que d'autres vont chercher au delà des mers. D'où nous vient la littérature qui se plaît à raconter des faits et des événements romanesques? De

la féodalité. L'aventure est l'inspiration des poètes épiques et des romanciers du moyen âge; le charme de ces compositions a résisté à l'empire du temps, à l'influence des révolutions; il semble grandir à mesure que la vie réelle devient plus régulière et plus monotone. C'est toujours le sang remuant de nos ancêtres qui coule dans nos veines; moins nous pouvons satisfaire en réalité cette humeur vagabonde, plus nous nous y livrons en imagination.

Les romans du moyen âge représentent les chevaliers allant à la quête d'aventures. La chevalerie errante n'est pas une invention de la poésie; elle est née du besoin de mouvement, autant que du noble désir de protéger les faibles et les opprimés. Ces aventures n'étaient rien de moins parfois que la conquête d'un royaume. Baudouin, comte de Flandre, avait deux fils; l'aîné devait être l'héritier de son comté; quand le second, Robert, eut atteint l'âge où il pouvait porter les armes, son père équipa des vaisseaux, lui donna l'argent et tout ce qui était nécessaire pour un long voyage, et lui dit d'aller chercher fortune à l'étranger, ajoutant que, s'il était un homme, il gagnerait un royaume par sa vaillance. Robert prit avec lui une troupe d'aventuriers et fit voile pour l'Espagne, comptant, avec l'aide de Dieu, soumettre la Galicie (1).

Il y a surtout une race qui remplit le moyen âge du bruit de ses courses aventureuses; ce sont les derniers venus des hommes du Nord; hardis aventuriers, ils prennent à peine le temps de s'établir et les voilà de nouveau en route :

> Chevaliers sont proz et vaillanz,
> Par totes terres conqueranz (2).

On se ferait illusion, si l'on croyait que c'est l'esprit chevaleresque qui animait les Normands; un chroniqueur du douzième siècle qui les vit de près, les peint d'après nature : « Avides de gain et de domination, ils font peu de cas des champs paternels, quand ils ont l'espoir de s'enrichir ailleurs; ils souffrent alors

(1) *Lamberti*, Annales, ad a. 1071.
(2) *Roman de Rou*, v. 14,241. (T. II, 293.)

avec patience les fatigues et les privations (1). » Païens farouches, ils devinrent subitement de zélés chrétiens à la voix de leurs chefs; mais leur zèle se manifesta surtout dans des courses et des expéditions guerrières. Dans les premières années du onzième siècle, un comte de la famille de Rollon alla conquérir des terres sur les Sarrasins d'Espagne : « *Rotger* partit, dit le chroniqueur, pour tuer les infidèles. » Les Normands catholiques étaient tout aussi cruels que leurs ancêtres; par une ruse digne d'un pirate, *Rotger* voulut se donner une réputation de cruauté sauvage, afin d'effrayer les ennemis; il fit découper des prisonniers comme si c'étaient des porcs (c'est le chroniqueur qui parle), puis il servit une partie de ces horribles aliments aux autres captifs et se réserva le reste pour lui et ses compagnons (2). Frappés d'épouvante, les Sarrasins firent la paix avec ces anthropophages. Le vainqueur épousa la fille de la comtesse de Barcelone, mais le nouveau comte trouva bon de traiter ses sujets comme il avait traité les Sarrasins, alors les Espagnols le chassèrent; l'aventurier revint mourir dans sa patrie (3).

En Espagne, il y avait plus de gloire à conquérir que de terres; les Normands portèrent ailleurs leurs courses, moitié guerrières, moitié religieuses. Il n'y avait pas de plus zélés pèlerins, mais ces pèlerins portaient la cotte de mailles tout ensemble et le bourdon, et ils maniaient mieux le glaive que le rosaire. Une aventure de pèlerinage devint l'occasion de la fondation d'un royaume.

Vers le milieu du onzième siècle, une centaine de pèlerins normands revenant de Jérusalem abordèrent à Salerne. En même temps les Sarrasins, qui infestaient sans cesse les rivages d'Italie, débarquèrent au nombre de vingt mille et exigèrent un tribut sous d'horribles menaces. Les Salernitains, tremblants à la vue de leurs cruels ennemis, étaient prêts à se racheter; déjà les infidèles, dans leur présomptueuse sécurité, se livraient à la joie des festins. Alors les Normands, reprochant aux Italiens de se

(1) *Gaufredi Malaterræ*, Historia Sicula, I, 3 (*Muratori*, Scriptores rerum Italicarum, T. V.)

(2) C'était une ruse de guerre habituelle aux Normands. On rapporte le même trait du fameux *Hastings* (*Roman de Rou*, v. 532, ss., T. I, pag. 27-35) et de *Boémond*, prince de Tarente. (*Guillaume de Tyr*, IV, 23. *Bongars*, pag. 996.)

(3) Chronicon *Ademari Cabanensis;* Chronic. *S. Petri Vivi Senonensis*. (*Bouquet*, X, 156 223.)

conduire comme de faibles femmes, s'armèrent, surprirent les Sarrasins et les jetèrent à la mer. Le duc de Salerne voulut retenir ces hommes intrépides; les pèlerins promirent de revenir. On dit que le duc envoya des députés en Normandie avec des oranges, des amandes, des étoffes précieuses et d'autres objets de luxe, pour engager les hommes du Nord à venir dans un pays qui produisait de telles richesses (1). Les Normands ne manquèrent pas de répondre à l'appel. Le onzième siècle eut ses émigrations comme le quinzième et le dix-neuvième; on partait pour les *terres inconnues de la Pouille*, comme plus tard l'on s'embarqua pour le nouveau monde (2). Les aventuriers normands vont être les alliés des papes dans leur lutte contre les empereurs; ils seront un lien entre les nations les plus lointaines de l'Europe. Les uns fondent des royaumes en Italie, en Sicile et menacent l'empire grec; d'autres s'établissent en Angleterre; leur conquête devient l'origine d'une longue rivalité entre deux puissantes nations. Ces révolutions dans le système politique de l'Europe ont leur principe dans l'esprit d'aventure. Suivons un instant les descendants des pirates dans leurs courses romanesques.

Il y avait dans la Normandie un pauvre gentilhomme, Tancrède de Hauteville. Le partage de son mince patrimoine entre ses douze fils les aurait tous réduits à la misère; ils se décidèrent à chercher fortune dans la nouvelle terre promise. Ils s'acheminèrent l'un après l'autre vers l'Italie, en se défrayant sur la route avec leur épée (3). Arrivés dans la Pouille, ils se mirent à la solde du premier venu : c'était le prince de Capoue qui était en guerre avec le prince de Salerne. Dégoûtés bientôt de l'avarice de leur chef, les héros normands se rangèrent du côté de son ennemi; le désir de se venger du prince de Capoue donna un nouveau stimulant à leur ardeur militaire : ils désolèrent tout le pays, dit un chroniqueur, comme si la peste l'avait envahi (4). Ces hôtes valeureux firent aussi peur au prince de Salerne; il les céda aux Grecs

(1) *Chronicon Cassini Montis*, II, 37; *Orderici Vitalis*, Hist. Eccl., III, pag. 472.
(2) *In terras incognitas Apuliæ*, dit une charte du onzième siècle du *Cartulaire de S. Pere*, publié par *Guerard*, pag. 222.
(3) « Per diversa loca militariter lucrum quærentes. » (*Gaufredi Malaterræ* Hist. Sicula, I, 5, dans *Muratori*, T. V, pag. 550.)
(4) « Ac si pestilens calamitas detonaret. » *Ibid.*, I, 6.

qui voulaient reconquérir la Sicile sur les Arabes. L'impétuosité des guerriers du Nord épouvanta les enfants du désert (1) et donna la victoire aux Grecs; mais ceux-ci, aussi avides que lâches, se partagèrent les dépouilles des vaincus et répondirent aux réclamations des vainqueurs par l'insulte. Alors les Normands, qui alliaient la ruse au courage, trompèrent les trompeurs; ils s'embarquèrent, passèrent le détroit et pillèrent l'Apulie pour leur propre compte, en attendant qu'ils en devinssent les maîtres. Ils avaient contre eux les Lombards, les Grecs et les Sarrasins; mais ces innombrables ennemis, dit notre chroniqueur, se dissipaient devant les Normands comme une nuée de petits oiseaux devant un vautour; cinq cents guerriers de la Normandie battirent soixante mille Grecs. Les faibles hommes du Midi n'osèrent plus braver les aventuriers étrangers en rase campagne; ils ne furent même plus en sûreté derrière les murs de leurs cités : les Normands étaient aussi habiles dans l'art des siéges qu'intrépides sur les champs de bataille (2).

L'Apulie était conquise, mais il restait aux Normands à la défendre contre leurs ennemis. Les Lombards, les Allemands et le pape s'unirent pour chasser ces audacieux parvenus. Léon IX, qui avait du sang germain dans les veines, attaqua les Normands à la tête d'une puissante armée; mais au premier choc les Italiens s'enfuirent, les Allemands restés seuls se firent tuer, le pape tomba entre les mains des vainqueurs. Les Normands profitèrent de leur victoire pour consolider leur conquête; ils se jetèrent aux pieds du souverain pontife et lui offrirent la suzeraineté des terres qu'ils avaient conquises (3). Léon accepta; les ennemis du saint-père, devenus les alliés de la papauté, furent son plus puissant appui dans la lutte qui s'ouvrit bientôt entre l'empire et le sacerdoce.

Ces événements d'une importance immense s'accomplirent par une poignée de guerriers normands et au milieu d'aventures qu'on dirait empruntées à un roman de chevalerie. Robert Guiscard, le futur duc d'Apulie, était enfermé dans une forteresse; son séné-

(1) « Novæ gentis militiam abhorrentes. » *Gaufred. Malater.*, I, 7

(2) *Gaufred. Malater.*, I, 9, 10,

(3) *Idem*, I, 14.

chal lui annonce qu'il n'a plus ni vivres ni argent : « Mourir de faim, dit Guiscard, n'a jamais donné de gloire ; mieux vaut soutenir sa vie à la pointe de l'épée, au risque de la perdre. » Il se jette dans une expédition désespérée, véritable brigandage, et revient chargé de butin, lorsque déjà ses compagnons le croyaient mort. Un autre jour, le besoin, peut-être aussi l'envie d'une aventure, lui inspira l'idée d'une entreprise plus singulière que dangereuse. Il répand le bruit de sa mort, puis il se fait mettre dans un cercueil ; ses compagnons le portent dans un monastère, mais, arrivés dans l'église, le terrible Normand ressuscite et rançonne les moines à demi morts de peur (1). Roger, le plus jeune des frères de Hauteville, commença sa carrière brillante par le métier de brigand ; il dépouillait les marchands, il volait des chevaux. Quand il fut duc de Sicile, il n'eut pas honte des exploits de sa jeunesse, il voulut que son historien rapportât fidèlement les hasards de sa vie agitée (2). Son frère Robert Guiscard était maître de l'Apulie ; une même terre ne pouvait contenir ces esprits ambitieux ; plus d'une fois la jalousie les divisa. Roger entreprit la conquête de la Sicile occupée par les Sarrasins. Vrai Normand, il trouvait que son entreprise serait également favorable à son âme et à son corps : n'allait-il pas arracher une magnifique possession aux ennemis de la foi (3) ? Sa vie fut plus d'une fois en danger. Dans un péril de mer, il voua tout son butin à un saint ; le saint le sauva, dit *Malaterra*. L'honnête chroniqueur a cependant quelque scrupule ; comment concilier la conduite de son héros avec le droit canonique qui réprouve les dons que l'on fait des produits de la rapine? *Malaterra* répond, en bon chrétien, que dépouiller les Sarrasins doit être une action agréable à Dieu. Le courage de Roger lui vint mieux en aide que le secours des saints ; fait prisonnier, il ne dut son salut qu'à des prodiges de valeur. Les Arabes n'étaient pas des ennemis comme les Grecs ; ils réduisirent plus d'une fois notre héros aux dernières extrémités ; il lui arriva de manquer du nécessaire, au point que la comtesse sa femme dut

(1) *Gaufred. Malater.*, I, 17.

(2) « Ipso ita præcipiente, dit *Malaterra* (I, 25), adhuc viliora et repræhensibiliora de ipso scripturi sumus, ut pluribus patescat quam laboriose et cum quanta angustia, a profunda paupertate, ad summum culmen divitiarum vel honoris attigerit. »

(3) *Gaufred. Malater.*, I, 17.

garder le lit, parce qu'elle n'avait pas de quoi s'habiller ni se nourrir (1).

D'obscurs aventuriers vont devenir les arbitres de l'Europe. Le pape et l'empereur se disputèrent l'alliance de Robert Guiscard : l'intérêt l'attacha à la papauté. D'aussi hautes destinées ne suffirent pas à l'ambition d'un pauvre gentilhomme de Normandie ; il ne songea à rien de moins qu'à la conquête de l'empire grec (2) ; il battit l'empereur de Constantinople, qui n'échappa à la captivité que par un miracle. Grégoire VII le rappela en Italie, lorsque Henri IV était aux portes de Rome. Les Normands forcèrent l'empereur d'Allemagne à fuir, et délivrèrent le pape ; mais leur dévoûment pour la sainte Église ne les empêcha pas de saccager horriblement la ville des apôtres. Après cette diversion, Robert Guiscard revint à ses projets gigantesques ; il ne craignit pas d'attaquer les flottes réunies des Grecs et des Vénitiens ; battu, il fut vainqueur à son tour ; la mort seule arrêta le hardi conquérant (3).

Pendant qu'une poignée d'aventuriers normands changeait la face du midi de l'Europe, le duc de Normandie faisait la conquête de l'Angleterre. Cette entreprise, qui modifia l'état politique de l'Europe occidentale, était également une grande aventure. « Guillaume le Bâtard fit publier son ban dans toutes les contrées voisines ; il offrit de fortes sommes et le pillage de l'Angleterre à tout homme robuste et de haute taille qui voudrait le servir de la lance, de l'épée ou de l'arbalète. Il en vint une multitude, par toutes les routes, de loin et de près, du nord et du midi ; il en vint du Maine et de l'Anjou, du Poitou et de la Bretagne, de la France et de la Flandre, du Piémont et des bords du Rhin ; chevaliers et chefs de guerre, piétons et simples sergents d'armes, les uns demandaient une solde en argent, les autres seulement le passage et le butin qu'ils pourraient faire : plusieurs voulaient des terres chez les Anglais, un domaine, un château, une ville ; d'autres souhaitaient simplement quelque riche Saxonne en mariage (4). » Les vœux de tous furent satisfaits et au delà de leur attente : le duc de Nor-

(1) *Gaufred. Malater.*, II, 6, 7, 29. 30.
(2) *Annæ Comnenæ,* Alexiados, I, 12 : Καὶ φανταζόμενος τὴν βασιλείαν Ῥωμαίων.
(3) *Raumer,* Geschichte der Hohenstaufen, I, 563, ss.
(4) *Aug. Thierry,* Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands.

mandie mit sur sa tête la couronne des rois anglo-saxons et il distribua à ses compagnons les comtés, les villes, les monastères et les évêchés. Avant de livrer l'Angleterre en proie à ses hommes d'armes, Guillaume eut soin de s'assurer le concours du saint-siége. Le pape lui envoya sa bannière; les aventuriers pouvaient donc se livrer en sûreté de conscience au brigandage, leur œuvre était sanctifiée. Malgré cette sanction religieuse, la conquête fut une immense spoliation : c'était l'expropriation de tout un peuple. Mais l'œuvre de la force eut des conséquences incalculables. Elle relia l'Angleterre, qui jusque-là avait vécu d'une vie isolée, aux peuples du continent. Les rois anglo-normands restèrent, comme ducs de Normandie, vassaux des rois de France, mais le vassal était plus puissant que le suzerain; de là une rivalité qui remplit le moyen âge de ses luttes, et retentit jusque dans les temps modernes. Enfin, et ceci est le résultat le plus important, les Normands achevèrent la constitution de la forte race qui domine aujourd'hui dans toutes les parties du monde.

Les émigrations normandes se font dans le cours du onzième siècle, alors que l'Europe semble vouloir s'immobiliser dans les liens de la féodalité. L'isolement est brisé; la même race règne en Angleterre, dans une partie de la France, en Italie et en Sicile; elle unit le Nord et le Midi, l'Orient et l'Occident. Cependant ce n'est qu'une petite tribu de la famille germanique qui agite ainsi le monde; l'Europe tout entière va avoir son aventure. Une passion immodérée de pèlerinage emporte les chevaliers, les clercs, les femmes mêmes. C'est moins piété que besoin de s'agiter, d'échapper à l'ennui des châteaux et des cloîtres; les pèlerins s'abandonnent à l'esprit d'aventure, heureux de raconter à leur retour les fatigues et les dangers du voyage de la Terre Sainte (1). La route banale de Jérusalem ne satisfait plus l'humeur vagabonde de ces esprits toujours curieux de choses nouvelles, ils vont porter leur inquiétude jusque dans les déserts de l'Afrique (2). Les

(1) *J. de Vitry* (Hist. Oriental., chap. LXXXII) dit que beaucoup de pèlerins étaient des hommes d'un esprit inquiet et changeant, n'ayant d'autre mobile que la vanité; ils n'hésitaient pas à acheter, au prix des plus grandes fatigues, le plaisir de parcourir des terres inconnues, et de voir par eux-mêmes les merveilles si vantées des contrées de l'Orient. — *Glab. Radulphi,* Hist., V, 1 : « Multi proficiscuntur ut solummodo mirabiles habeantur de Hierosolymitano itinere. »

(2) *Glab., ibid.* : Contigit ut homuncio quidam, unus ex illis circuitoribus regionum, qui numquam saturantur experientia et novitatibus, in remotiores Africæ partes pergens deveniret. »

pèlerins sont les avant-coureurs des croisés, pèlerins armés qui pendant deux siècles ne cessent de quitter leurs foyers pour aller chercher dans la Terre Sainte des royaumes terrestres, ou le royaume des cieux. La religion est le mobile des croisades, mais c'est l'esprit guerrier, le besoin de mouvement qui les nourrit et qui seul les rend possibles : « L'Europe était pleine de gens qui aimaient la guerre, qui avaient beaucoup de crimes à expier, et qu'on leur proposait d'expier en suivant leur passion dominante; tout le monde prit donc la croix et les armes (1). » Ces paroles de *Montesquieu* sont l'expression de la pensée des contemporains (2). Le héros d'une des plus anciennes *chansons de geste,* nous fera connaître les sentiments de la chevalerie française. *Garin le Loherain* dit à ses frères d'armes, pour les exciter contre les ennemis du nom chrétien :

Jouvencel sommes, accroissons nostre pris,
Et querons los en un autre pays (3).

Dès que les croisades commencent, il ne peut plus être question d'isolement. Les peuples chrétiens les plus lointains apprennent à se connaître (4) ; bien mieux, ils sentent qu'ils sont frères; la guerre contre les infidèles est un lien entre les hommes qui parlent des langues diverses, mais qui tous ont les mêmes croyances, le même ennemi; la fraternité des peuples se manifeste et se fortifie dans les croisades. Ce long frottement des hommes imprime un mouvement prodigieux à la civilisation : l'Europe était féodale en ouvrant les guerres saintes : lorsqu'elles finissent, la féodalité est expirante. Un nouvel ordre de choses commence, dans lequel les nations se mêleront de plus en plus et marcheront progressivement vers une association pacifique.

(1) *Montesquieu,* Grandeur et décadence des Romains, chap. XXIII.
(2) *Guiberti abbatis,* pag. 471.
(3) *Li romans de Garin le Loherain,* T. I, pag. 79.
(4) *Ekkehardi* abbatis Libellus de sacra expeditione Jerosolymitana (*Martene,* Ampliss., Collect., V, 517) : « Tam ignotos effudit Oceanus populos, cujus non dicam mores et habitus, sed ne loquelam quisquam hujus littoris habitator vel de ipsis marinariis agnosceret. »



CHAPITRE III

LES RELATIONS RELIGIEUSES

—

§ 1. Le cosmopolitisme chrétien

N° 1. *Extension du christianisme*

Si l'isolement est dans la nature de l'organisation féodale, le cosmopolitisme est de l'essence de la société chrétienne : l'Église a l'ambition de conquérir le monde entier et de répandre partout une foi identique. La féodalité tend à morceler l'humanité et à relâcher les liens qui unissent les peuples. Le christianisme veut placer le genre humain sous les lois d'un seul homme, le vicaire du Christ ; son idéal est la monarchie universelle la plus vaste qui ait été conçue, puisqu'elle embrasse les âmes en même temps que les corps. Cette haute ambition du christianisme se réalisera-t-elle ? N'aspire-t-il pas à l'impossible ? L'avenir répondra à cette question. Jusqu'à ce jour les peuples germaniques sont pour ainsi dire les seuls qui aient répondu à l'appel du Christ. De grands efforts ont été tentés en Orient, mais les fruits ne répondent pas au zèle des travailleurs. L'Église n'est pas même parvenue à établir l'unité en Europe ; une race, parente des Germains, mais qui suit d'autres voies, a échappé à la domination romaine ; elle s'est abandonnée au schisme, et rien n'annonce le retour à l'unité. Le principe de division et de séparation que Dieu a mis dans les na-

tions est plus puissant que le génie qui inspire le catholicisme. Les Slaves, bien que chrétiens, restent séparés de l'Occident germanique par une barrière plus grande que l'immensité des mers qui éloigne, mais sans les séparer, les populations d'origine germanique de l'ancien et du nouveau monde.

L'unité chrétienne poursuit ses conquêtes sous le régime féodal. A l'époque même où la féodalité menace d'isoler les peuples de l'Europe, le christianisme prépare leur future union ; au dixième, au onzième siècle, les Germains du Nord et les Slaves entrent dans la société européenne par leur conversion à l'Évangile. La conversion prend le caractère des temps de violence où elle s'opère, tant il est vrai que la religion qui se prétend divine et immuable subit les influences humaines. Ce ne sont plus des missionnaires qui portent la parole de vie chez les Barbares, ce sont des hommes presque aussi barbares que les populations qu'ils prétendent convertir. Leur nom seul marque la révolution qui s'est accomplie : Henri le *Lion*, Albert l'*Ours* poursuivent l'œuvre des *saint Boniface*, des *saint Anscaire*. La force des armes et l'autorité des rois remplacent la prédication. Au point de vue religieux, on doit réprouver la propagande à main armée ; elle accuse d'impuissance la religion qui s'étend par de pareils moyens. Mais au point de vue des relations internationales, il faut s'applaudir de ces conversions violentes, elles achèvent l'unité chrétienne des peuples de l'Occident, premier germe de la fraternité des nations. C'est la guerre plutôt que la religion qui est l'instrument de l'union, mais la guerre a aussi sa mission providentielle : sous la main de Dieu la violence conduit vers l'association des peuples.

La conversion du Nord germain, commencée par les missions pacifiques de saint Anscaire, s'acheva au dixième et au onzième siècle; le christianisme pénétra jusque dans l'Islande. Le paganisme était vivace dans le Nord, il fallut plus d'une fois employer la force pour dompter la résistance des populations païennes : les victoires aidèrent. Canut le Grand, qui réunit presque tout le Nord sous ses lois, vit dans le christianisme un instrument de civilisation; il l'établit définitivement dans le Danemark. Le conquérant farouche parut éprouver l'influence bienfaisante de la religion qu'il imposait aux peuples; il fit un pèlerinage à Rome,

et de là il écrivit à ses sujets qu'il les gouvernerait désormais avec justice et charité (1). Si les rois avaient toujours employé ce moyen de conversion, leurs efforts eussent été couronnés d'un prompt succès; mais le plus souvent leur zèle était une haine aveugle du paganisme, et peut-être des libertés nationales qui étaient intimement liées avec la vieille religion. A la force qui abattait leurs idoles, les païens de la Suède opposèrent la force; mais la royauté était la plus puissante, elle l'emporta (2). Dans la Norwége, la nation partageait la souveraineté avec les rois; vers le milieu du dixième siècle, le prince Haron, élevé en Angleterre, proposa aux Norwégiens d'adopter la nouvelle religion; il trouva peu d'accueil dans l'assemblée : les uns disaient que le jeûne était incompatible avec le dur labeur auquel ils étaient tenus; d'autres demandaient comment ils pourvoiraient à leur existence, en consacrant une grande partie de l'année à la célébration de fêtes religieuses : enfin la noblesse était hostile à l'introduction d'une religion qui menaçait de détruire l'organisation de l'ancienne société. Les rois de Danemark, ayant conquis la Norwége, essayèrent d'obtenir par la contrainte ce que le prince norwégien n'avait pu obtenir par la persuasion; le paganisme résista, mais les rois employèrent tous les moyens d'influence que donne le pouvoir, tantôt les faveurs, tantôt la violence; les hommes du Nord finirent par se soumettre à la loi du Christ (3).

La douceur chrétienne paraissait inalliable avec la dureté de ces hommes pour qui c'était un crime de verser une larme, fût-ce pour la mort d'un fils (4). Leur vie était en quelque sorte un brigandage continuel. Ils honoraient la piraterie comme le noble exercice des armes; pour la détruire, la religion dut prendre la forme de la force; la chevalerie religieuse fit une guerre à mort aux pirates. Enfin l'esprit chrétien eut le dessus : « Depuis que les peuples du Nord, dit *Adam de Brême* (5), ont embrassé le christianisme, ils ont appris à chérir la paix et la douceur, et à se con-

(1) *Wilkins*, Concilia, I, 298.
(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. IV, pag. 44.
(3) *Idem, ibid.*, T. IV, pag. 45.
(4) *Adam. Bremensis :* « Lacrymas et planctum ceteraque compunctionis genera quæ nos salubria censemus, ita abominantur, ut nec pro peccatis suis, nec pro caris defunctis ulli flere liceat. »
(5) *De Situ Daniæ*, cap. 96.

tenter de leur sort chétif. » En tarissant la source des brigandages dans le Nord, le christianisme assura en même temps la sécurité et le repos de l'Europe : les relations commerciales prirent la place des guerres cruelles que les Normands faisaient aux peuples du Midi.

La prédication de l'Évangile rencontra de plus graves difficultés chez les Slaves que chez les Germains. C'est que la conversion était un instrument de conquête. Les Allemands faisaient une guerre d'extermination aux Slaves et ils imposaient le christianisme aux vaincus, pour dompter leur résistance. Il en résulta que les Slaves repoussèrent le christianisme, parce qu'ils voyaient dans la religion étrangère une marque de servitude. Chez la plupart des nations slaves, l'Évangile fut introduit par la force; l'histoire du christianisme chez ces peuples est la lamentable histoire de leurs défaites, de leurs insurrections sanglantes, et de la répression plus sanglante encore de ce que les vainqueurs appelaient révolte et apostasie. Si les Slaves dans leur fureur allaient jusqu'à massacrer leurs princes, quand ils se montraient favorables à la religion chrétienne, c'est que le paganisme était pour eux une question de liberté et d'indépendance. Les historiens contemporains l'avouent : les Allemands, disent-ils, ne convertissaient les Slaves que pour les exploiter, la religion servait d'instrument à la cupidité et à l'ambition (1).

Là où la conversion fut pacifique, elle était due à l'influence de la royauté. Le duc de Pologne fut converti au christianisme par sa femme, princesse bohême; il imposa sa religion à ses sujets, mais le paganisme resta au fond des cœurs. Les Hongrois furent longtemps la terreur des peuples chrétiens; vaincus et devenus sédentaires, l'intérêt rapprocha leurs rois du siége de Rome. Un de leurs princes mérita d'être placé au nombre des saints : Étienne employa tous les moyens dont un souverain peut disposer pour amener ses sujets au christianisme. La conversion peu sincère fut troublée par bien des retours à la foi des ancêtres; il fallut la sévérité des lois pour réprimer ces apostasies et pour briser les résistances (2). Depuis la fin du dixième siècle, jusqu'au commen-

(1) *Adam. Bremens.*, IV, II; *Helmold*, I, 21, 25. (*Pertz*, T. VII, pag. 344.)
(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. IV, pag. 118, 126.

cement du onzième, les ducs de Pologne firent une guerre acharnée aux populations païennes de la Poméranie. L'ambition prit le masque du zèle religieux : c'est pour convertir les païens, dit la chronique polonaise, que les Polonais soutinrent de si longues luttes. Vaincus, les Poméraniens se faisaient baptiser, mais dès qu'ils avaient repris de nouvelles forces, ils rejetaient le christianisme avec le joug de l'étranger (1). La conquête achevée, les missionnaires arrivèrent; leur tâche était facile, la terreur du nom polonais les précédait : la conversion ne fut que la prise de possession d'un pays vaincu. Le douzième siècle est le règne de la force dans le domaine de la religion. Les païens opposèrent une résistance si opiniâtre, que plus d'une terre fut réduite en désert et repeuplée par des colons allemands. La conversion des Finnois, des Livoniens et des Prussiens fut une horrible boucherie (2).

La guerre est un mauvais instrument de propagande; la religion, imposée par la force, au lieu d'unir les races ennemies ne fait que les diviser davantage; une très petite partie des Slaves fut convertie à l'Évangile par la conquête germanique, la masse des populations resta en dehors de l'unité romaine. La Russie, à moitié orientale, se laissa entraîner par le schisme grec; la religion se confondant avec l'État, les czars introduisirent le christianisme par ukase (3). L'influence de la race se manifeste dans cette opposition entre le christianisme grec et le christianisme romain : c'est toujours l'antique opposition de l'Orient et de l'Occident. Rome n'est pas parvenue, elle ne parviendra pas à établir l'unité là où Dieu a voulu la diversité. C'est à peine si le catholicisme réussit à entamer la race slave. En Orient, ses efforts échouèrent complétement au moyen âge; les croisades n'enlevèrent pas un pouce de terre, pas une âme au mahométisme; elles donnèrent lieu à des rapports entre la papauté et le lointain Orient, mais c'étaient des relations diplomatiques plutôt qu'une œuvre de conversion.

L'unité chrétienne est achevée dans l'Occident à l'époque même où la féodalité se constitue. Nous avons étudié le génie germa-

(1) *Martini Galli* Chronic., pag. 15. (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 89, note *a*.)
(2) *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, pag. 89.
(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. IV, pag. 116, 118.



nique ; renfermé en apparence dans les limites les plus étroites, il se fraie une immense carrière par la force d'expansion qu'il possède. Suivons la religion et l'Église dans ces siècles où l'isolement le plus complet paraît régner : nous verrons l'unité catholique dominer la diversité féodale.

N° 2. *Le christianisme, lien international*

I

La religion est par son essence un lien entre les hommes; la foi unit ceux qui la partagent, comme le sang unit les familles. A la rigueur, l'union religieuse peut exister sans que les croyants répandus dans les diverses parties de la terre se voient ni se connaissent : ils savent qu'ils sont un en Dieu, cela suffit à leur sentiment de fraternité. A une époque où les relations sont faciles et nombreuses, où l'écriture, multipliée à l'infini par la presse, se répand dans le monde entier avec la merveilleuse promptitude de la lumière, la vie religieuse peut circuler active et puissante à travers les espaces, sans que les fidèles se déplacent. Il n'en est pas ainsi dans les temps où les communications sont rares et difficiles : il faut alors que les hommes se touchent, pour qu'il y ait un échange d'idées et de sentiments ; l'isolement intellectuel relâcherait et finirait par briser le lien que la communauté de croyance établit entre les coreligionnaires. Tel était l'état de la société sous le régime féodal. Les moyens que nous avons aujourd'hui de communiquer nos idées n'existaient pas ; il fallait pour remplacer les liens intellectuels que les hommes eux-mêmes se missent en mouvement : c'est là la raison providentielle des pèlerinages. Les pèlerinages sont pour la religion ce que l'esprit d'aventure est pour la chevalerie. Souvent les deux sentiments se mêlaient et se confondaient. Bien des pèlerins étaient des barons que le remords d'une vie de brigandage entraînait à des lieux saints pour y chercher l'expiation de leurs péchés. Ceux qui n'avaient pas de crime à expier étaient poussés par le génie remuant de la race germanique, ils allaient en pèlerinage pour échapper à l'ennui du manoir ; la vie errante du pèlerin satisfaisait tout ensemble leur

sentiment religieux et leur besoin de mouvement (1). Rendons grâce à cet esprit aventureux de nos pères, félicitons-nous de ce que la religion devint un instrument de relations entre les hommes; sans les pèlerinages des fidèles, sans les aventures des hommes d'armes, la société chrétienne se serait immobilisée dans les chaînes de la féodalité, et l'immobilité, c'est la mort.

Mais si les pèlerinages sont devenus un puissant moyen de civilisation, est-ce à dire qu'il faille glorifier cette superstition du moyen âge comme une œuvre sainte? Gardons-nous de sanctifier nos erreurs, parce que Dieu sait tirer de nos égarements un profit pour les progrès de l'humanité. La guerre aussi mêle les peuples et les civilisations : faut-il pour cela légitimer les mauvaises passions qui ensanglantent le monde? Malgré le bien qu'ils produisirent, les pèlerinages n'en furent pas moins inspirés par la superstition. Ce ne sont pas les philosophes qui les premiers les ont frappés de réprobation; les Pères de l'Église ont pris l'initiative. Écoutons un illustre théologien de l'église grecque, *Grégoire de Nysse:* « Dieu habite-t-il corporellement dans tel lieu plutôt que dans tel autre?... Ce n'est pas le changement d'habitation qui nous rapproche de Dieu. Quelque part que vous soyez, Dieu viendra vers vous, si votre âme est un asile digne de le recevoir. Que si l'homme intérieur en vous est plein de pensées coupables, fussiez-vous sur le Golgotha, fussiez-vous sur le mont des Oliviers, fussiez-vous devant le sépulcre de la résurrection, vous serez aussi loin de Jésus-Christ que ceux qui n'ont jamais professé sa loi. Conseillez donc à vos frères de quitter leur corps pour s'élever à Dieu, et non pas de voyager pour aller en Palestine (1). » Les pères latins, bien qu'ils répugnent moins aux choses extérieures que les pères grecs, ont les mêmes sentiments sur les pèlerinages : « Jésus-Christ nous a-t-il dit : Allez en Orient pour trouver la justice; naviguez en Occident pour recevoir le pardon de vos péchés? Ce ne sont pas les longs voyages, répond *saint Augustin*, qui constituent la foi. Dans quelque lieu que vous soyez, vous pouvez vous élever à Dieu, mais c'est en aimant, non en navi-

(1) On lit dans les *Formules de Marculf* (II, 49) une lettre de recommandation au pape et aux autres évêques pour un pèlerin : « Portitor iste, radio inflammante divino non *ut plerisque mos est, vagandi causa*..... »
(2) *Gregor. Nyssen.*, Op., T. III, pag. 613



guant (1). » *Saint-Jérôme* passa sa vie dans la terre sainte; témoin du concours des pèlerins, leur zèle ne l'édifia guère, car il écrit que les portes du ciel s'ouvrent en Bretagne aussi bien qu'à Jérusalem (2).

Ces témoignages se rapportent aux beaux siècles de l'Église; que sera-ce pendant la nuit du moyen âge? Les saints et les conciles répondront pour nous. Vers le milieu du huitième siècle, *saint Boniface* écrit à l'archevêque de Cantorbéry : « Je ne puis vous taire que l'honnêteté et la pudeur de votre Église sont décriées; il n'y a qu'un remède au mal, il faut qu'un concile défende aux religieuses et aux femmes leurs fréquents voyages à Rome. La plupart y perdent leur intégrité; il y a très peu de villes dans les Gaules et dans la Lombardie, où l'on ne trouve quelque pèlerine prostituée. C'est un scandale pour toute l'Église (3). » Les pèlerinages n'étaient pas seulement un danger pour les mœurs, ils viciaient la notion même de la pénitence. « Les clercs vivent dans le désordre, dit un concile de 813, et ils croient se purger, en faisant un pèlerinage à Rome ou à Tours. Les laïques se disent qu'ils peuvent pécher impunément, pourvu qu'ils aillent prier sur le tombeau de Saint-Pierre (4). » Dans les siècles qui suivirent, l'Église favorisa ces préjugés funestes : les plus grands crimes, les brigandages des hommes d'armes qui compromettaient l'existence même de la société, s'expiaient par un pèlerinage à Jérusalem (5).

Les décrets des conciles, pas plus que les conseils des Pères de l'Église, n'eurent la puissance d'arrêter un mouvement irrésistible. Il y a dans le catholicisme, quoi qu'on dise, une tendance à rendre la religion extérieure, matérielle; sans parler des sacrements, le culte rendu aux images et aux reliques atteste suffisamment cet esprit. Les pèlerinages avaient la même source; l'Église les a toujours favorisés; ceux mêmes qui en signalaient les dangers, n'osaient les condamner. Déjà, sous l'empire romain, les

(1) *Augustin.*, Serm. I, de Verbis apostolic. Petri ad Christum; Serm. III, de martyr. verb. : « Ad eum ubique es, amando venitur, non navigando. »

(2) *Hieronym.*, Epist. XIII ad Paulin.

(3) *Bonifac.*, Epist. CV.

(4) *Concil. Cabilon.*, a. 813, c. 45. (*Mansi*, T. XIV, pag. 102.)

(5) *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, depuis l'an 600 jusqu'à l'an 1100, § V.

fidèles affluaient de toutes les parties du monde à Jérusalem. Le Gaulois et le lointain Breton quittaient leur patrie pour aller visiter les lieux saints qui ne leur étaient connus que par la renommée et le témoignage des Écritures. Saint Jérôme vit arriver à Jérusalem des Arméniens, des Perses, des habitants de l'Inde et de l'Éthiopie : l'Orient et l'Occident semblaient s'y donner rendez-vous (1). L'invasion des Barbares, qui bouleversa l'Europe jusque dans ses fondements, n'arrêta pas les pèlerins ; elle donna au contraire un nouvel aliment à la passion des voyages. Les Germains étaient voyageurs de leur nature : à peine sont-ils établis dans leurs nouvelles conquêtes, à peine savent-ils qu'il y a un Christ, qu'ils s'acheminent des extrémités du monde à la recherche du tombeau du Sauveur. Trop souvent les mauvais instincts de la barbarie se mêlaient au zèle de la religion. *Grégoire de Tours* raconte qu'il vit arriver à Tours un Anglo-Saxon, homme d'une grande abstinence et portant pour tout vêtement des peaux de brebis dépouillées de leur laine : « Comme il nous parut à tous très religieux, dit l'historien français, nous l'honorâmes de la dignité de prêtrise afin de le retenir plus longtemps. » Ce saint personnage mourut de l'abus du vin (2). Les grands du royaume allaient à Jérusalem aussi bien que les hommes obscurs. Gontram Boson visita les lieux saints en 570 ; il rencontra à Constantinople Gondebaud qui en revenait (3). Les noms de ces pèlerins rappellent l'âpre ambition du guerrier, bien plus que la piété du fidèle. Maîtres de l'empire, les Barbares s'abandonnèrent à la violence de leurs passions, et ils trouvaient dans les pèlerinages un moyen facile de couvrir une vie de désordres en se donnant une apparence de sainteté.

Si nous possédions l'histoire complète des pèlerinages, nous serions étonnés du mouvement d'une société qui semblait tous les jours s'immobiliser davantage. Les grands pèlerinages avaient lieu à Saint-Jacques de Galice, au tombeau des apôtres à Rome, ou au saint Sépulcre de Jérusalem. Quant aux petits pèlerinages, ils étaient innombrables ; partout où l'on conservait le corps d'un

(1) *Hieronym.*, Epist. XLIV. (T. IV, part. II, pag. 551.)
(2) *Gregor. Turon.*, V, 22 ; VIII, 34.
(3) *Aimoini*, de Gest. Francor., III, 61. (*Bouquet*, III, 94.)

saint, partout où les moines connaissaient l'art de faire des miracles, les fidèles affluaient (1). Au onzième siècle, il y avait un tel concours de pèlerins à Saint-Trond, que le monastère était comme envahi par les étrangers et que la discipline en souffrait (2). C'était pour l'Église une source de richesses qui ne tarit qu'avec la crédulité des peuples. Les pèlerinages avaient souvent pour objet la recherche d'une relique. Un descendant du Saxon Wittikind fit le voyage de Rome dans ce but, espérant que les miracles agiraient sur l'esprit des hommes du Nord avec plus de force que le sanglant baptême de Charlemagne; Louis le Débonnaire lui donna des lettres de recommandation pour le roi d'Italie, les comtes et le pape (3). La race anglo-saxonne se distinguait par la passion des pèlerinages; dès le huitième siècle, les routes étaient couvertes de pèlerins anglais, comme aujourd'hui on trouve sur tous les chemins des voyageurs venant des îles britanniques (4). Aucun danger ne les arrêtait; les aventures étaient pour eux un attrait de plus. Souvent une mort violente attendait les malheureux pèlerins; au dixième siècle, une multitude d'Anglais périrent au milieu des Alpes par les mains des Arabes.

Les princes et les seigneurs par les terres desquels les pèlerins passaient, les accablaient de vexations; en vain Charlemagne leur promit-il son appui; l'autorité impériale était faible et bientôt elle disparut. Au onzième siècle, le roi Canut visita le tombeau des apôtres. Dans une lettre adressée à la nation anglaise, il dit qu'il s'est déterminé à faire un pèlerinage à Rome « parce qu'il a appris de la bouche des sages que saint Pierre, porte-clefs du royaume céleste, possédait une grande puissance de lier et de délier. » Le farouche conquérant avait besoin d'un puissant patron; c'était un pirate qui se distinguait par sa férocité: « Celui, disait-il, qui m'apportera la tête d'un de mes ennemis, me sera

(1) L'auteur de la vie de saint Geminien, évêque de Modène, qui écrivait au dixième siècle, dit: « Omni devotione ad ejus sepulcrum plebs urbana et rustica, quotidianis miraculis oblectata, ardentissime confluebat... Die sancti ejus funeris anniversaria, infinita populorum ad Ecclesiam convenit caterva. » (*Muratori*, Antiquit., T. V, pag. 4.)

(2) « Frequentabat sepulcrum ejus infinitus peregrinorum numerus, neque diebus tantum singulis, sed singulorum dierum horis superveniebat multitudo multitudini, atque noctis medio grandisona faciebat venientium et abeuntium inquietatio... » (*Pertz*, X, 234.)

(3) *Translatio S. Alexandri*, cap. IV. (*Pertz*, Monumenta, T. II, pag. 676.)

(4) *Lappenberg*, Geschichte von England, T. I, pag. 198.



plus cher que s'il était mon frère. » A en croire ses paroles, la ville des apôtres aurait produit une révolution dans les sentiments du roi : « il fit vœu au Dieu tout-puissant de régler sa vie selon la droiture et de gouverner son peuple avec justice. » Il veilla à la sécurité des pèlerins : l'empereur d'Allemagne et le roi de Bourgogne, qui se trouvaient à Rome, lui promirent de ne plus exiger de péages vexatoires des voyageurs anglais et danois (1).

Les tombeaux des apôtres attiraient les hommes les plus éminents de la chrétienté. Même à l'époque où une corruption déhontée régnait à la cour pontificale, les plus saints personnages (2) allaient prier sur la tombe de saint Pierre. Ce voyage qui nous paraît encore long aujourd'hui, malgré la rapidité de nos communications, n'effrayait pas les hommes du onzième siècle : Thierri, abbé de Saint-Hubert, un des clercs les plus lettrés de son temps, fit sept fois le voyage de Rome (3) : Helynand, abbé de Saint-Bénigne à Dijon, allait très souvent implorer la protection des saints apôtres (4). Le concours de pèlerins dans la capitale du monde chrétien devait établir des relations entre les hommes de tous les pays. Le duc Guillaume d'Aquitaine prit dès sa jeunesse l'habitude d'aller à Rome tous les ans ; s'il y manquait une année, il allait à Saint-Jacques en Galice. On rapporte de lui qu'il était lié d'amitié avec tous les princes chrétiens, avec le roi Robert de France, les rois de Navarre et de Léon, le roi d'Angleterre Canut et l'empereur d'Allemagne (5). La civilisation gagne toujours aux communications des peuples. Rome était couverte de monuments de l'antiquité ; l'Italie conservait quelques traces de son antique culture. Quelque étroit que fût leur esprit, les pèlerins devaient revenir avec des idées nouvelles et des sentiments plus larges ; s'ils rapportaient des reliques, ils étaient aussi parfois chargés de

(1) *Mansi*, Concil,, T. XIX, pag. 499.

(2) S. Udalric (*Pertz*, IV, 404); S. Gerard (*Pertz*, IV, 495).

(3) *Vita beati Theodorici*, § 16. (*Bouquet*, T. XIV, pag. 66.)

(4) « Fuerat ei *consuetudo* Romam orationis gratia *frequenter* pergere, ut sanctorum apostolorum et martyrum qui urbem illam protegunt patrocinia imploraret. » *Chronic. S. Benigni Divionens.*, ad a. 1046. (*Bouquet*, XI, 14.)

(5) Vie de l'abbé anglais, *Benoît Biscop*, dans les *Acta Sanctorum*, Januar., T. I, pag 746. « Toties mare transiit, numquam vacuus et inutilis rediit, sed nunc librorum copiam sanctorum, nunc architectos ecclesiæ fabricandæ... »

livres, reliques d'une autre espèce qui fructifiaient plus que les ossements des morts.

Au commencement du onzième siècle, les pèlerinages prirent une extension considérable. Un chroniqueur contemporain intitule un de ses chapitres : *Affluence des peuples de tout l'univers au saint Sépulcre de Jésus.* « Une foule innombrable, dit *Raoul Glaber* (1), venait des extrémités du monde visiter le tombeau du Sauveur. C'étaient des hommes de toutes les conditions, comtes, marquis, prélats, rois; les femmes mêmes se mirent en route. Ce mouvement inouï fit croire aux esprits encore agités de la crainte de la fin du monde que l'Antechrist allait venir. »

Les pèlerinages brisèrent l'isolement féodal. L'Europe n'avait pas de routes, elle n'avait pas d'établissements pour recevoir les voyageurs; sur chaque montagne s'élevait un château dont le maître ne vivait que de brigandages; chaque fleuve était une barrière où il fallait payer pour des ponts qui n'existaient pas plus que la sécurité et l'ordre public. Les pèlerinages furent comme un ferment de dissolution jeté dans cet état social. Ceux qui voyageaient pour Dieu participaient au caractère sacré de leur voyage; prendre soin des pèlerins, c'était s'associer au mérite de leur sainte œuvre. Déjà sous l'empire romain, les personnes pieuses se se faisaient un devoir de les héberger et de les soigner (2). Les premiers asiles ouverts par la charité chrétienne furent destinés à recevoir les pèlerins. Justinien fit construire un hospice pour les voyageurs sur le chemin qui conduisait à Jérusalem. Après l'invasion des Barbares, les institutions publiques disparurent, mais la charité chrétienne remplit la lacune. Louis le Débonnaire fonda un hospice pour les pèlerins sur le mont Cenis (3). Il y avait un très grand nombre de ces établissements surtout dans les montagnes; au neuvième siècle, l'empereur Louis II ordonna de les visiter et de réparer ceux dont l'entretien aurait été négligé. Les hospices du mont Saint-Bernard furent fondés au dixième siècle : la montagne, qui portait encore le nom d'un dieu païen,

(1) *Glaber Radulph.*, IV, 6.

(2) Les actes des saints (*Februar.*, T. III, pag. 68) disent que saint Gallican « in Ostiensi urbe sancto viro cuidam Hilarino nomine se sociavit, cujus habitationem ampliari fecit ad peregrinorum susceptionem quam ipse plurimis impendebat. »

(3) *Muratori*, Antiquitat., T. III, pag. 577.



prit alors celui du pieux fondateur, Saint-Bernard de Menton (1). Beaucoup d'hospices conservent dans leur dénomination actuelle le souvenir de leur destination primitive, l'hospitalité accordée aux pèlerins (2).

II

La charité chrétienne ne profita pas seulement aux pèlerins. L'Église a toujours considéré l'hospitalité comme un devoir imposé par Jésus-Christ lui-même (3) : « les yeux de la foi, dit le savant *Thomassin*, voient le Fils de Dieu dans la personne des hôtes. » Les conciles ne cessèrent de recommander le soin des voyageurs à tous les membres de l'Église; les innombrables monastères qui couvraient l'Europe étaient autant d'hôtelleries gratuites (4). La plupart avaient des bâtiments spéciaux destinés à recevoir les voyageurs : ce qui prouve combien leur affluence était grande, c'est que les riches couvents avaient un hospice pour les nobles et un hospice pour les pauvres (5). Bien que cette distinction fût peu chrétienne, elle profitait aux classes inférieures en favorisant les libéralités des classes dominantes. Les monastères rivalisaient dans les soins qu'ils prodiguaient à leurs hôtes. C'est un devoir pour l'historien de conserver le souvenir des hommes qui se distinguèrent au milieu de la charité générale; car ceux qui favorisent les relations des peuples sont les bienfaiteurs de l'humanité. Pierre le Vénérable, le célèbre abbé, disait que l'abbaye de Cluni était comme le trésor public de toute la chrétienté; que peu de personnes y apportaient, et que tout le monde y puisait; son couvent était l'hospice commun de la France (6). L'hospitalité de Cluni devint célèbre dans toute l'Europe; le roi Henri Ier d'Angleterre établit des religieux de cet ordre dans le monastère de

(1) *Muratori, Antiquitat.*, pag. 576, 578.
(2) Hospitali santi Peregrini, ou Hospitaletti *(Muratori)*.
(3) Voyez le tome VIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(4) Voyez sur l'hospitalité chrétienne, *Thomassin*, Discipl. ecclés., part. III, liv. III, chap. XLVII, ss.
(5) *Ducange*, v° Hospitale.
(6) *Petri Venerabilis*, Epist. IV, 4 : « Commune universorum hospitium et velut generale absque alicujus exceptione cunctorum asylum. »

Redding, lieu d'un très grand passage; la communauté n'était pour ainsi dire occupée que du soin des voyageurs (1).

L'hospitalité des couvents, quelque large qu'elle fût, ne pouvait suffire aux besoins des voyageurs; s'ils ne trouvaient pas de monastère là où ils devaient s'arrêter, comment se procuraient-ils les choses les plus indispensables à la vie? L'Église et l'État unirent leurs efforts pour garantir aux voyageurs l'existence et la sécurité. Les nombreux conciles qui, aux onzième et douzième siècles, essayèrent de mettre quelque relâche aux violences de la féodalité, s'occupèrent aussi des voyageurs; les *trèves de Dieu* firent un devoir à toute personne de les héberger gratuitement et de leur fournir les aliments à un prix modéré (2); les voyageurs, comme les religieux, jouissaient d'une paix permanente; ceux qui les dépouillaient, étaient frappés d'excommunication (3). Ce n'était pas toujours une garantie efficace; cependant l'intervention de l'Église fut un grand bienfait: c'était la seule autorité qui pût commander aux hommes de violence, et bien que méprisée parfois, elle finissait par l'emporter, ne fût-ce que par la terreur que l'autre monde inspirait aux mourants.

Les exactions que les seigneurs se permettaient, à titre de droits, entravaient les communications tout autant que leurs violences: les péages jouent un grand rôle dans les relations des hommes, sous le régime féodal. Comment échapper à une entrave qui avait l'apparence de la légalité? L'Église intervint; elle s'opposa à ce que des péages nouveaux fussent exigés des voyageurs et des marchands. Le seigneur d'Alais (diocèse de Montpellier), ayant établi un nouveau péage, Louis VII défendit de le percevoir, sur la réclamation des évêques; le comte ayant désobéi, le roi eut recours à l'autorité pontificale; les foudres du saint-siége eurent plus de force que les menaces du suzerain (4). Le concile général de Latran de 1179 décréta que les seigneurs ne pourraient établir des péages sans l'autorité du roi (5). L'influence de l'Église était sur-

(1) *Thomassin*, part. III, liv. III, chap. XLIX, § 9.
(2) *Concile de Cologne*, de 1083. (*Pertz*, Legg. II, 59.)
(3) L'évêque d'Arras menaça d'excommunication les officiers de la comtesse de Flandre qui avaient dépouillé des habitants du diocèse d'Arras venant de Rome. (1097. *Lamberti*, Epist. XXXI, dans Bouquet, XV, 183.)
(4) *Ludovic. VII*, Epist. 251, 256. (*Bouquet*, T. XVI, pag. 83-85.)
(5) *Concil. Later.*, a. 1179, chap. XXII. (*Mansi*, XXII, 230.)

tout morale ; la force matérielle lui manquait pour briser les résistances que la féodalité lui opposait sur tous les points de l'Europe. Les décrets des conciles n'en furent pas moins un premier pas vers le régime légal dont les voyageurs jouissent aujourd'hui dans le monde civilisé.

La féodalité séparait les hommes ; mais l'isolement féodal était combattu, et par le génie aventureux de la race germanique, et par le cosmopolitisme chrétien ; l'influence de la race et de la religion fut plus forte que celle des institutions. Au dixième et au onzième siècle, lorsque l'empire carlovingien est morcelé, lorsque les hommes forment des sociétés aussi étroites que le cercle de leurs idées, des relations actives, nombreuses, existent au sein de la société religieuse. Nous avons cité quelques traits singuliers de l'ignorance géographique qui régnait sous le régime féodal; nous pourrions en citer d'autres qui prouvent que cette ignorance, née de la dissolution des grands États, n'était pas générale. Canut, roi de Danemark, envoie des présents à l'église de Chartres (1). Édouard le Confesseur donne à l'abbaye de Saint-Denis une terre située dans le comté d'Oxford (2). Les ducs de Normandie font des dons au saint Sépulcre; des moines du mont Sinaï vont chaque année toucher ce tribut volontaire (3). Pierre le Vénérable écrit à l'évêque de Liége que le monastère de Cluni a reçu des libéralités et des bienfaits de tout genre d'un nombre infini de princes chrétiens (4) ; les abbés, ses prédécesseurs, avaient associé aux prières et aux bonnes œuvres de Cluni les rois de France, d'Angleterre, d'Espagne, d'Allemagne et de Hongrie (5). La renommée d'un saint évêque ou d'un monastère lettré se répandait dans les pays les plus lointains. On raconte qu'Annon, archevêque de Cologne dans la seconde moitié du onzième siècle, recevait des dons de la Grèce et de l'Angleterre, que le Danemark et la Russie lui rendaient hommage (6). Le couvent de Fleury était célèbre pour sa science autant que pour sa piété ; l'archevêque de Cantorbéry fit

(1) 1020. *Fulberti*, Epist. XCVII. (*Bouquet*, X, 466.)
(2) 1059. *Bouquet*, XI, 655.
(3) *Glaber. Radulphi*, I, 5.
(4) *Petri Venerabilis*, Epist. III, 2 : « Ab innumeris populi christiani principibus. » (*Bibliotheca Patrum maxima*, T. XXV, pag. 898.)
(5) *Idem, ibid.*, pag. 891. (Epist. II, 39.)
(6) *Pertz*, Monnmenta, T. XI, pag. 478.

venir en 942 des moines de ce monastère pour initier l'Angleterre à une règle qui produisait de si beaux fruits; en 960, l'archevêque d'York et d'autres prélats allèrent eux-mêmes en France pour se former à l'exemple des moines de Fleury (1).

Dès le dixième siècle, des étrangers étudiaient en France, où ils faisaient venir chez eux des maîtres formés dans les monastères français (2). Odon ou Odard, un des plus fameux écolâtres du onzième siècle, fut appelé à Tournay par les chanoines de Sainte-Marie; il dirigea l'école épiscopale de 1088 à 1092 avec un tel éclat, que tous les jours il arrivait pour l'entendre une foule de clercs (3), non seulement de la Flandre et de la France, mais de la Normandie et de la lointaine Italie (4), de la Bourgogne et de la Saxe; à voir les rues de Tournay remplies d'écoliers disputant, on aurait cru, dit le biographe d'Odon, que les habitants, laissant là leurs occupations, s'étaient adonnés tout entiers à la philosophie (5). Nous avons dit ailleurs quelle fut la célébrité de l'école de Liége au onzième siècle (6). L'école du *Bec* en Normandie compta parmi ses maîtres des hommes éminents, tels que Lanfranc et Anselme; les étrangers y affluaient (7). L'Europe catholique ne suffisait plus au zèle des hommes avides de savoir. Au dixième siècle, Gerbert visita les écoles de l'Espagne arabe. Vers 1060, un savant de Paris entreprit le voyage d'Athènes pour étudier les sciences dans le berceau de la civilisation (8).

Un seul fait suffit pour prouver combien les relations dans la société chrétienne étaient actives, c'est que nous avons une histoire universelle écrite par un moine du onzième siècle. Orderic Vital, né en Angleterre, passa sa vie entière dans un monastère perdu au milieu des forêts de la Normandie; quoiqu'il n'ait pour ainsi dire pas quitté sa cellule, il raconte l'histoire de l'Angleterre et de la Normandie, les luttes de Grégoire et de Henri IV, les voyages de découverte dans les mers du Nord par les rois de Nor-

(1) *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins, T. VI, pag. 36.
(2) *Ibid.*, pag. 45.
(3) Catervæ clericorum.
(4) Ex ipsa large remota Italia.
(5) *Vita Odonis*, § 1. (*Bouquet*, XIV, 80.)
(6) Voyez le tome VIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(7) *Lappenberg*, Geschichte von England, T. II, pag. 292.
(8) *Acta Sanctor.*, 11 avril, pag. 7, n° 5.

wége, les croisades d'Orient et celles d'Espagne. Le moine solitaire du onzième siècle a une connaissance plus complète de l'Europe que l'homme le plus savant de l'antiquité, Pline le Naturaliste. On a dit que jamais il n'y avait eu moins de relations entre les hommes que dans les premiers temps de la féodalité. On pourrait dire, sans esprit de paradoxe, que l'isolement du régime féodal est une illusion. Dans l'antiquité, Hérodote dut se faire voyageur pour écrire l'histoire; au onzième siècle, un moine écrit les annales des peuples les plus reculés sans sortir de son couvent. Comment a-t-il pu apprendre ce qui se passait dans les mers glaciales et sous le ciel d'Afrique? L'esprit remuant des Germains et la religion concouraient admirablement à relier les hommes. Sans le christianisme, les Normands auraient continué leur métier de pirate; on ne les aurait pas vus sur les routes de Jérusalem, ils n'auraient pas fondé des royaumes en Italie, en Sicile, en Angleterre; mais aussi sans l'humeur voyageuse de la race germanique, le christianisme n'aurait pas envahi le monde, il ne serait pas devenu un lien international. L'Église grecque était chrétienne, et elle a vécu presque isolée; si l'Église latine a eu une vie si active, elle le doit en grande partie au sang barbare qui a régénéré l'Occident; elle le doit aussi à l'unité de sa puissante hiérarchie.

§ 2. L'Église, lien international

I

L'unité est de l'essence de l'Église comme elle est de l'essence du christianisme: voilà pourquoi l'Église s'est incarnée dans Rome, prédestinée par son génie à imprimer l'unité là où elle règne. La barrière des nations tomba dans l'antiquité devant les légions et le droit, les deux instruments avec lesquels la ville éternelle conquit le monde. Au moyen âge, de plus fortes barrières que celles des nationalités semblent séparer les peuples, des idées étroites d'où naissent des relations étroites; au lieu d'un centre unique, il y a autant de centres que de terres. Mais Rome chrétienne a hérité du génie de Rome païenne; elle impose ses lois partout où le Christ est adoré; pour elle les mille frontières des

sociétés féodales n'existent pas ; il n'y a pas une cité, pas un village, pas un château qui ne reconnaisse le siége de saint Pierre. Rome païenne grandit en s'assimilant les vaincus; son ambition l'éleva au dessus du patriotisme hostile de l'antiquité ; elle devint cosmopolite par intérêt. Sous le régime féodal, l'espace manque pour cette vie expansive tout ensemble et absorbante: les hommes sont attachés au sol, les uns comme maîtres, les autres comme serfs. Mais au dessus de cette vie locale, particulière, il y a une vie générale : l'Église se recrute dans toute la chrétienté, elle fait appel à toutes les intelligences. Si l'organisation féodale est un principe d'immobilité, la hiérarchie catholique est un principe d'activité. Les serfs et les seigneurs mouraient là où ils voyaient le jour, si l'esprit aventureux de la race germanique ne les emportait hors du cercle borné de leur existence. Dans le sein de l'Église, le mouvement d'une immense société tient lieu de l'esprit d'aventure: la vie des prélats est aussi agitée que celle des chevaliers, les solitaires ont parfois une carrière plus vagabonde que les guerriers. Suivons quelques-uns des personnages les plus célèbres de l'Église du dixième et du onzième siècle, dans leur existence tourmentée: l'imagination pourrait à peu de frais en faire des romans.

Rathier, évêque de Vérone, naquit au pays de Liége; les uns disent qu'il fut fils d'un charpentier, les autres le font descendre de la noble souche des comtes de Vianden. A peine sorti de l'enfance, il se consacra à Dieu dans le monastère de Laubes. Son esprit pénétrant lui donna une supériorité marquée sur les autres moines. Après avoir achevé ses études, il alla d'un monastère à l'autre porter la parole de Dieu; son éloquence était pleine de séduction. On le pressa, tout jeune encore, d'accepter l'abbaye de Saint-Amand à Laon, mais il était destiné à une carrière plus orageuse. Hilduin, clerc de l'église de Liége, fut appelé en Italie par le roi Hugues; Rathier l'accompagna. Le clerc liégeois devint archevêque de Milan, Rathier obtint l'évêché de Vérone. Mais le roi ne le lui avait donné que, malgré lui, par surprise en quelque sorte; il jura que l'élu ne s'en réjouirait de sa vie. Dans ces temps de révolution, il n'était pas facile aux évêques de ménager tous les partis. Rathier, accusé de tenir pour le roi Arnould, fut enfermé dans une tour à Pavie pour y expier ses torts réels ou

supposés. Le captif adressa ses plaintes à toute la chrétienté, plaintes vaines contre la force. Sorti de prison après deux ans et demi, il fut relégué à Côme; son exil n'était pas sans agrément, car il y trouva un évêque français et du loisir pour l'étude; mais l'étude le consola-t-elle de ses mésaventures? On peut en douter, en le voyant profiter de la chute de Hugues pour rentrer à Vérone. Milon avait été nommé à sa place; l'intrus fit semblant de reconnaître les droits de Rathier, mais il intrigua si bien, que celui-ci fut délaissé par ses propres clercs. Cette humiliation parut plus dure au prélat gaulois que sa prison de Pavie; les événements politiques y mirent un terme. Forcé de fuir pour ne pas tomber entre le mains de ses ennemis, il se retira en Provence chez un seigneur dont il instruisit le fils; il y obtint un évêché comme récompense de ses soins; mais il le quitta bientôt pour retourner à Laubes. A cette époque, Brunon, frère d'Othon le Grand, attirait à la cour d'Allemagne les hommes les plus savants, pour se perfectionner dans leur commerce; Rathier y vint et passa pour le plus habile. Brunon lui procura l'évêché de Liége par reconnaissance, et dans l'espoir que sa science serait utile à l'Église; mais Rathier n'avait pas le talent de se faire aimer; pendant qu'il célébrait les fêtes de Noël à Laubes, les Liégeois s'insurgèrent et l'obligèrent à quitter son siége. Le moine de Laubes se voyait détesté dans sa terre natale, comme il l'était à l'étranger; c'est qu'il lui manquait la plus belle comme la plus rare des vertus, l'indulgence : né dans un temps de corruption, il reprenait avec aigreur les vices des clercs, et mettait une dureté inflexible dans ses corrections. Après avoir passé deux ans à Laubes, Rathier reprit le chemin d'Italie à la suite d'Othon le Grand. Le siége de Vérone était occupé par un évêque simoniaque; pour le recouvrer, Rathier s'adressa au pape et réclama l'appui des évêques d'Italie, de France et d'Allemagne. Un concile reconnut ses droits, mais il fallut la protection toute-puissante de l'empereur pour les faire valoir. Voilà Rathier rentré pour la troisième fois dans son évêché; il ne devait pas le conserver longtemps. Le clergé italien était aussi corrompu qu'ignorant; l'évêque de Vérone lui reprocha publiquement tous les vices possibles; ce qu'il disait était vrai, mais la vérité blessait dans la bouche de l'évêque gaulois, elle ne guérissait pas. Les Ita-

liens se vengèrent; Rathier ne fut plus en sûreté au milieu de son église. Un de ses disciples, devenu évêque de Liége, apprit ses tribulations; il le pria avec instance de se retirer auprès de lui. Rathier passa les Alpes, mais son esprit inquiet ne lui laissait de repos nulle part. Il obtint du roi de France l'abbaye de Saint-Amand; à peine y eut-il passé une nuit, qu'il en fut dégoûté. L'évêque de Liége lui donna une terre sur la Sambre; Rathier la quitta pour l'abbaye de Haut-Mont. La fin de sa carrière agitée fut pleine de troubles : entraîné, l'on ne sait pour quels motifs, dans une lutte avec les moines de Laubes, il s'installa avec violence dans le monastère où il avait reçu, enfant, la pain de vie. Ces désordres durèrent pendant une année; alors mourut son protecteur, l'évêque de Liége; Rathier quitta Laubes, se retira dans sa terre de la Sambre et finit par mourir à Namur (1).

L'évêque de Vérone a quelque chose de l'inconsistance de l'aventurier (2) : c'était l'esprit du temps. On retrouve ce génie remuant, mêlé d'intrigues, mais avec plus de gravité, chez un des hommes les plus remarquables du moyen âge. *Gerbert*, né en Auvergne, de parents obscurs, embrassa la vie religieuse, presque enfant; ce fut moins l'amour d'une vie contemplative que la soif de la science qui le retint au couvent. Il s'appropria bien vite les connaissances littéraires et scientifiques qui faisaient l'objet de l'enseignement au dixième siècle; ne trouvant plus dans son monastère les moyens de satisfaire l'ardeur de savoir qui le tourmentait, il obtint de ses supérieurs la permission d'aller étudier à l'étranger. Son abbé le recommanda au comte Borel de Barcelone, qui le plaça près de l'évêque de Vich, Haïtton, personnage versé dans les mathématiques. A cette époque, les Arabes cultivaient les sciences avec plus de zèle et de succès que les chrétiens; la tradition rapporte que le moine gaulois alla puiser dans leur commerce les secrets de la nature qui étaient encore un mystère. Le bruit populaire l'accusa de s'être livré à la magie et d'avoir fait alliance avec le démon; on peut lire dans *Guillaume de Malmesbury* comment, pour lutter avec un magicien arabe,

(1) *Histoire littéraire de la France*, par des religieux benédictins, T. VI, pag. 339.
(2) « Erat miræ levitatis vir, » dit la chronique de Laubes. (*de Gestis abbatum Lobiensium*, cap. XXVIII, dans *d'Achery*, Spicileg. II, 740.)

notre moine invoqua le secours des esprits infernaux (1). Vers 968, Gerbert suivit Borel et Haïtton à Rome; ce fut l'occasion de sa fortune. Il se fit connaître de l'empereur Othon; le grand roi apprécia le génie du moine, et lui donna la célèbre abbaye de Bobbio, fondée par saint Colomban. Gerbert s'occupa surtout de l'enseignement; il attira à ses leçons des élèves des contrées les plus lointaines. Mais le ciel d'Italie ne portait pas bonheur aux étrangers : l'abbé de Bobbio était suspect comme protégé de l'empereur allemand; il trouvait peu de satisfaction dans son monastère, exploité et pillé par les laïques et par les ecclésiastiques. Gerbert rentra dans les Gaules, en conservant toutefois le titre d'abbé; comme tel, il fut obligé de suivre les empereurs d'Allemagne dans leurs guerres. Il passa quelque temps à la cour d'Othon le Grand, où il eut pour élève le fils de l'empereur, puis il s'établit à Reims et y prit la direction de l'école épiscopale. Il parut livré tout entier à l'étude; il faisait venir des livres de la Belgique, de l'Allemagne et de l'Italie; l'éclat de son nom attira de nombreux élèves à ses leçons, parmi lesquels se trouvait le fils de Hugues Capet, qui devint roi sous le nom de Robert. Toutefois l'enseignement n'absorbait pas l'écolâtre de Reims : homme d'action autant qu'homme de science, il avait l'ambition du pouvoir; le pouvoir, à cette époque, c'était l'Église, mais on n'y arrivait que par l'appui des rois. Gerbert avait des liaisons partout : il devait sa fortune à Othon et il conserva toujours des relations avec sa famille : d'un autre côté, il était le précepteur du futur roi de France. La famille capétienne avait un rival dans le duc de Lorraine; Gerbert tint quelque temps le parti du duc. Mais le siége de Reims, auquel était attachée la primatie des Gaules, tenta l'ambitieux écolâtre. L'archevêque ayant livré la ville par trahison au duc de Lorraine son parent, Gerbert se déclara pour le comte de Paris; un concile déposa Arnoul et nomma Gerbert à sa place. Cette élection engagea notre prélat dans la lutte que les évêques des Gaules soutenaient contre les envahissements de Rome. Le pape cassa les actes du concile, parce qu'il avait déposé un métropolitain sans son concours;

(1) *Guilielmi Malmesburiensis* Chron. (*Rerum anglicarum Scriptores*, pag. 64); *Wilh Godelli* Chronic. (*Bouquet*, X, 260.)



Gerbert essaya vainement de maintenir ses droits ; il disait avec raison que sa cause était celle de tous les évêques ; mais il y avait une cause plus grande encore, celle de la civilisation et celle-là demandait la suprématie de la papauté. Gerbert, forcé d'abandonner son archevêché, se retira auprès d'Othon II qui avait un grand attachement pour son ancien maître ; il le suivit en Italie où l'empereur se rendait pour remédier aux désordres qui régnaient à Rome. Par l'appui de son royal protecteur, Gerbert fut appelé à l'archevêché de Ravenne et bientôt après au siége de saint Pierre. Ce fut le besoin de savoir qui conduisit Gerbert à Cordoue et à Séville ; ce fut le renom de sa science qui le fit abbé de Bobbio, puis archevêque de Reims et de Ravenne ; ce fut encore pour sa *grande philosophie* (1) que l'empereur l'appela au gouvernement spirituel de la chrétienté (2). La tradition transforma le philosophe du moyen âge en magicien. Aujourd'hui une chose peut nous paraître surnaturelle, à raison des préjugés que nous nourrissons sur la féodalité : c'est qu'un homme d'une naissance obscure se livre avec passion à l'étude dans un siècle de ténèbres, que son renom le mette en rapport avec les princes de l'Europe entière et finisse par l'élever à la première dignité du monde chrétien. Comment concilier ces vastes relations avec l'idée que nous nous formons d'une société isolée dans son ignorance?

Il ne faut pas croire que la vie agitée de Rathier et de Gerbert soit un fait accidentel : il n'y a pour ainsi dire pas un clerc du dixième et du onzième siècle qui n'ait eu une carrière plus active que ne l'est aujourd'hui celle des princes de l'Église. A certains égards l'on peut dire qu'à cette époque il y avait plus d'unité, plus de liens entre les peuples qu'il n'y en a au dix-neuvième siècle. Les nations se formaient à peine, la chrétienté était une; des Français et des Allemands étaient placés sur des siéges d'Italie; des Italiens allaient faire leur fortune en France ou en Angleterre (3) ; ce qui passerait aujourd'hui pour une singularité était

(1) Propter summam philosophiam.

(2) *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins, T. VI, pag. 559.

(3) La France donna, au onzième siècle, un grand nombre d'évêques et d'abbés à l'Italie, elle y envoya des colonies de moines ; Rome en reçut quatre papes (*Histoire littéraire de la France*, T. VII, pag. 156). La France fournit, pendant le même siècle, un archevêque à Tolède qui emmena

alors dans l'ordre naturel des choses. Si l'on ajoute à cela le mouvement, la mobilité que le sang germanique communiquait aux esprits, on comprendra comment les solitaires avaient des liaisons aussi étendues qu'en ont aujourd'hui les diplomates.

Saint Siméon de Trèves naquit à Syracuse de parents grecs : son père, homme noble, le fit élever à Constantinople. La passion des pèlerinages le gagna; il alla à Jérusalem et se fixa dans la Terre Sainte; son ambition était de devenir ermite, mais l'anachorète fut tiré de sa solitude par les moines ses frères. Il fallait un homme versé dans les langues étrangères pour aller à Rouen recevoir les dons que les ducs de Normandie faisaient aux religieux du mont Sinaï ; on choisit Siméon qui savait l'égyptien, le syriaque, l'arabe, le grec et le latin. Son voyage ne fut pas heureux; le vaisseau sur lequel il se rendait en Europe fut attaqué par des pirates; Siméon seul se sauva. A son arrivée en Normandie, le protecteur de son monastère, le duc Richard, était mort. L'anachorète se retira à Verdun, auprès de l'abbé de Saint-Vannes, qu'il avait connu à Antioche. Puis l'archevêque de Trèves l'entraîna dans un pèlerinage à Jérusalem; au retour il offrit à son compagnon telle retraite qu'il voudrait dans son diocèse; Siméon choisit une petite loge dans une tour; l'archevêque l'y enferma solennellement en présence du clergé et du peuple. Voilà pourquoi le Grec de Syracuse, le moine lettré du mont Sinaï prit le nom de saint Siméon de Trèves (1).

II

Nous avons pris quelques traits au hasard dans le dixième siècle pour montrer le mouvement qui régnait dans l'Église ; le onzième nous en fournirait tout autant. A côté de Gerbert, nous pourrions placer Lanfranc, né à Pavie d'une famille sénatoriale : légiste à Bologne, puis abbé du Bec en Normandie, conseiller intime de Guillaume le Bâtard, appelé par le conquérant à lui soumettre

avec lui des hommes distingués; des Français occupèrent des siéges épiscopaux et archiépiscopaux. Des colonies de moines partirent de Cluni, de Saint-Victor, de Marseille pour l'Espagne. C'est alors que l'office de l'Église gallicane, qui était le romain, remplaça le mosarabe et que les caractères français remplacèrent le gothique. (*Histoire littéraire*, T. VII, pag. 158.)

(1) La vie de saint Siméon se trouve dans les *Acta Sanctorum*, Jun., T. I, pag. 87.



l'Église anglo-saxonne, mêlé aux grandes affaires politiques de son temps tout ensemble et aux débats suscités par Berenger sur le mystère de l'eucharistie. Mais le onzième siècle appelle notre attention sur un sujet plus important. C'est peut-être l'époque la plus orageuse de l'Église, et ce mouvement n'est pas celui de quelques individus, c'est une révolution qui embrasse la chrétienté tout entière : partout où il y a un moine ou un clerc, il y a lutte, et la société laïque y prend une part active. En même temps que la féodalité se constituait, l'Église travaillait à sa réforme; elle faisait un suprême effort pour échapper aux liens féodaux qui allaient enserrer l'Occident. Nous l'avons dit ailleurs, l'avenir de la civilisation se liait à la domination du catholicisme pendant le moyen âge. L'Église n'avait qu'un seul titre à cette domination, c'était d'être supérieure par sa moralité et par son intelligence à la société laïque; or, aux dixième et onzième siècles, l'Église tendait à se confondre avec les Barbares qu'elle devait gouverner, elle partageait leurs passions et leurs vices. Il fallut l'arracher violemment aux liens qui l'enchaînaient à la société temporelle, pour en faire une société spirituelle : tel fut l'objet des longues luttes qui ont immortalisé le nom de Grégoire VII.

Il en est de la réforme de l'Église comme de toutes les révolutions ; elles ne réussissent que pour autant qu'elles soient mûres. Grégoire VII consomma la réforme, mais la Providence lui avait préparé les voies. C'étaient les ordres religieux qui avaient pour mission de réaliser l'idéal de la vie chrétienne ; c'est dans les couvents que l'esprit devait dompter la chair et faire de l'existence terrestre une image de la vie céleste. Cependant, au dixième siècle, les monastères étaient envahis par les laïques, les moines étaient errants, ou ils partageaient la vie licencieuse des comtes-abbés. La réforme devait donc commencer par les religieux ; ce fut l'œuvre du dixième siècle. Le mouvement partit de Cluni et s'étendit rapidement à toute la chétienté. Les abbés de Cluni, célèbres par la sainteté de leur vie, furent appelés à réformer les monastères étrangers, sur les instances de quelque pieux laïque : c'est ainsi que le comte Élisiard sollicita de Raoul, roi de France, l'abbaye de Fleury sur Loire, pour la donner à saint Odon. La réforme trouva une résistance opiniâtre chez les moines; habitués à une vie dissolue, ils ne pouvaient plus supporter une existence

de privations. A Fleury, ils se défendirent à main armée ; il fallut l'appui de la force pour installer l'abbé de Cluni. Mais la conscience chrétienne, même au sein de la corruption, se prononçait pour la réforme ; tellement le contraste était grand entre la réalité de la vie religieuse et ce qu'elle devait être (1). Saint Odon réforma un grand nombre de monastères dans la Bourgogne, le Périgord, le Limousin, à Tours, à Lausanne et jusqu'à Pavie et à Rome (2). On le reconnaissait comme chef de toutes les maisons qu'il rendait à la vie spirituelle ; les abbés qu'il y établissait étaient en quelque sorte ses vicaires. Cluni devint ainsi l'*archimonastère* et ses chefs les *archiabbés* d'une immense famille. Ce fut le premier germe des puissantes *congrégations* qui couvrirent le sol de l'Europe. Pendant que tout se dissolvait dans le monde féodal, la société religieuse unissait ce qui était séparé ; les innombrables monastères qui couvraient l'Occident étaient rattachés à quelques centres.

Saint Mayeul poursuivit l'œuvre de saint Odon. La réforme des monastères était une question vitale pour le christianisme ; les empereurs, défenseurs nés de l'Église, la favorisèrent. Othon le Grand appela saint Mayeul près de lui ; il l'honorait au point que l'impératrice voulait le servir comme la moindre femme. L'empereur lui offrit le gouvernement des monastères qui dépendaient de lui en Italie et en Allemagne. Mais le saint abbé, craignant d'affaiblir son influence en lui donnant une trop grande extension, préféra une réforme lente et graduelle à une révolution générale et immédiate ; il concentra ses efforts sur la France, en profitant du respect qu'il inspirait aux rois et aux princes (3). Parfois saint Mayeul mettait à son concours des conditions qui devaient paraître étranges aux seigneurs féodaux. Richard Ier, duc de Normandie, ayant sollicité l'abbé de Cluni de réformer l'abbaye de Fescamp, saint Mayeul répondit qu'il le ferait, à condition que le duc abolirait le droit de panage par tout son duché : c'était le droit exigé

(1) Pierre, abbé de Cluni, dit en parlant de la réforme d'Odon : « In cunctis pene Europæ nostræ finibus, de monacho, præter tonsuram et habitum, nihil. » (Epist. VI, 17.)

(2) *Mabillon,* Elog. Odonis (Act. S. Benedicti, seculi V, pag. 133). Cf. *Glaber,* Hist. III, 5 : « Hic in tantum hujus instituti propagator extitit, ut a Beneventana provincia, quæque habebantur in Italia, et in Galliis usque Oceanum mare, potiora monasteria illius ditioni gratularentur esse subjecta. »

(3) *Mabillon,* Elog. Majoli, cap. VI, IX, pag. 773, 785. — *Fleury,* Hist. eccl., LVII, 35.



pour mener les porcs paître dans les forêts. Le duc n'accepta pas la condition; après la mort du saint, il s'adressa à son disciple, saint Bénigne, de Dijon, qui se montra plus accommodant (1).

L'abbé Odilon acquit autant de célébrité que saint Mayeul. Trois évêques, Sanche de Pampelune, Gautier de Mâcon et Letbald, dont on ignore le siége, quittèrent leur dignité pour aller vivre à Cluni sous sa conduite. Les empereurs Othon III, Henri, Conrad le Salique, Henri le Noir, l'impératrice Adelaïde, les rois de France et de Hongrie et beaucoup d'autres princes lui donnèrent des marques de leur bienveillance et de leur vénération. Le comte de Poitiers le regardait comme un temple vivant du Saint-Esprit; il lui soumit plusieurs monastères. Hugues Capet le chargea de réformer l'abbaye de Saint-Denis. Il en réforma quantité d'autres et en établit de nouvelles, tant en Italie et en Espagne qu'en France et en Bourgogne. On compte parmi ses disciples un abbé de Cave en Italie, un abbé de Brême, d'autres en Espagne, où ils répandirent l'observance de Cluni. Le fils du roi de Pologne fut quelque temps moine sous sa direction avant d'être appelé au trône (2).

Les congrégations furent commedes républiques conquérantes; elles étendaient leur empire par la réforme des monastères existants, elles se multipliaient par la colonisation. Les temps de réformation sont des temps de ferveur religieuse. Cela explique la faveur dont jouissait le monachisme, faveur telle qu'aujourd'hui nous avons de la peine à la comprendre. On comparait les moines aux anges; les grands du monde quittaient à l'envi leurs grandeurs pour remplir des fonctions serviles dans les monastères; ceux qui restaient dans le siècle cherchaient au moins à participer aux bénéfices de la sainteté monacale, en s'affiliant à un ordre; les fidèles se croyaient sûrs de leur salut, s'ils mouraient revêtus de l'habit religieux. Il faut se placer dans cet état social pour comprendre la rapidité prodigieuse avec laquelle les ordres monastiques se répandirent au moyen âge. Quand l'impulsion était donnée par quelque saint personnage, le mouvement pre-

(1) *Mabillon,* Act. Sanct. Ordinis Benedict., seculi VI, pag. 341, 351.

(2) *Histoire littéraire de la France,* par des religieux bénédictins, T. VII, pag. 414, ss. — *Mabillon,* Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, T. VIII, pag. 650-657, 660-683. Les relations de Hugues, abbé de Cluni, furent tout aussi étendues. (*Histoire littéraire,* T. IX, pag. 467, ss.)

nait une force immense. Saint Bernard communiqua cette vie à l'ordre de Cîteaux : en 1152, il possédait 500 abbayes; un siècle plus tard, il en comptait 1,300 (1); il n'y avait pas de pays en Europe, où il n'y eût un couvent de Cîteaux. Tous ces monastères se rattachaient à un même centre. Chaque année, les abbés des maisons affiliées ou filiales devaient se réunir à l'abbaye mère, pour délibérer sur les intérêts généraux de l'ordre et pour entretenir les liens de la fraternité : ceux qu'une maladie empêchait d'aller à ces réunions, devaient y envoyer un représentant; les plus éloignés n'étaient pas dispensés d'assister au chapitre général, mais à raison de la difficulté des communications, on leur permettait de ne se rendre aux assemblées de l'ordre qu'aux époques fixées par le chapitre (2). Innocent III fit de ces réunions périodiques une loi pour toutes les congrégations religieuses (3).

La réforme des monastères eut pour résultat d'établir l'unité dans les ordres monastiques, et avec l'unité une vie active se répandit dans le monachisme. Les moines n'étaient solitaires qu'en apparence; on pourrait dire avec plus de vérité qu'ils étaient citoyens du monde; membres d'un ordre qui avait des affiliations dans toute la chrétienté, ils participaient à cette vie générale. Rien ne restait ignoré à celui qui était avide de savoir : un moine pouvait, au milieu des forêts de la Normandie, écrire l'histoire universelle du monde chrétien. Mais la réformation des ordres religieux n'était que le commencement d'une réforme plus importante, plus étendue; l'Église entière devait être ramenée à l'existence spirituelle et à l'unité que de saints abbés avaient introduites dans les monastères. Le spiritualisme va sortir de l'enceinte des cloîtres, pour occuper la chaire de saint Pierre et pour dominer sur le monde chrétien.

III

Vers le milieu du onzième siècle, Rome était en proie à la violence et au brigandage. Un enfant de douze ans acheta la papauté;

(1) *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. II, 2, § 67, note *g*.
(2) Lettre d'Alexandre III, confirmant les statuts de l'ordre de Cîteaux. (*Mansi*, XXI, 960.)
(3) Concile de *Latran*, de 1215, c. 12.

ce scandale, qui a arraché des cris de douleur aux historiens catholiques, était le produit des mœurs du temps. Benoît IX fut élu pape par l'influence de la maison de Toscane à laquelle il appartenait : les passions laïques régnaient dans l'Église de saint Pierre, comme partout. Chassé par les Romains, Benoît remonta à plusieurs reprises sur son siége par la force ; il finit par vendre le trône pontifical à Grégoire VI. Le nouveau pape, bien qu'étant un homme de haute vertu, fut impuissant à réprimer la violence des factions qui déchiraient la capitale du monde chrétien. La force souillait jusqu'au sanctuaire des temples ; on s'arrachait les offrandes des pèlerins, les armes à la main. Il fallut que la puissance royale intervînt pour arrêter ce débordement de passions brutales. Henri III, prince religieux, inspiré par les hommes nourris dans les cloîtres du spiritualisme chrétien, passa les Alpes et plaça un évêque d'Allemagne sur le trône de saint Pierre. Alors commença l'œuvre de la réforme.

Les papes, appuyés sur l'autorité de l'empire, cherchèrent à extirper les vices qui infectaient l'Église, la simonie et la corruption des clercs. Ils convoquèrent concile sur concile, ils condamnèrent la simonie et le mariage des clercs comme des hérésies (1) ; mais la difficulté était de faire accepter ces décrets par l'Église, difficulté immense, car quelques hommes avaient à lutter contre les passions et les intérêts dn clergé tout entier. Les papes allemands qui occupèrent successivement le siége pontifical, ne manquaient ni de zèle, ni de courage ; on les vit quitter la ville éternelle, pour présider partout des conciles, pour chasser les évêques simoniaques et concubinaires ; mais partout ils trouvaient de l'opposition. Les grands ecclésiastiques et laïques se coalisèrent en France pour empêcher Léon IX de réunir un concile à Reims ; ils éveillèrent la susceptibilité royale contre les entreprises de la papauté ; le souverain pontife fut obligé de tenir son synode en présence de quelques rares évêques (2). Que pouvaient les décrets des conciles contre la résistance universelle ? Cependant la vérité et la justice ont une influence irrésistible. Le papes

(1) *Concile de Rome*, de 1047. (*Mansi*, T. XIX, pag. 627.)

(2) Il n'y eut que vingt évêques et cinquante abbés au concile de Reims, de 1049. (*Mansi*, XIX, 727.)

avaient pour eux la vérité chrétienne; les nombreux conciles que Léon IX tint en France, en Allemagne et en Italie (1), mirent dans la conscience générale la conviction que la réforme était nécessaire pour sauver l'Église. Délaissé, combattu par les prélats, Léon IX avait pour lui le peuple : à Reims, il se présenta à peine quelques évêques à l'appel du pape, mais les fidèles accoururent à sa voix des pays les plus éloignés. C'est un signe des temps ; il ne faut plus qu'un homme prédestiné : il va paraître sur la scène.

Déjà c'est lui, c'est Hildebrand qui inspire la papauté, en attendant qu'il soit lui-même le plus grand des papes. Il se trouvait à Worms, lorsque Léon IX fut élu : simple moine, il domine le souverain pontife, et lui persuade de ne considérer son élection comme régulière que lorsqu'elle sera confirmée par l'Église romaine. Léon IX meurt; les Romains députent le sous-diacre Hildebrand à l'empereur, avec charge d'élire en Allemagne, au nom du clergé et du peuple de Rome, celui qu'il jugera digne du saint-siége. L'élection se fait à Mayence, au gré du sous-diacre. Victor II envoie Hildebrand en France pour y réprimer la simonie. Le légat assemble un concile à Lyon; un évêque accusé d'avoir acheté son siége, corrompt l'accusateur et les témoins, mais arrivé au concile, il n'ose plus soutenir son innocence en face d'Hildebrand; tant est grande la puissance que cet homme exerce sur les esprits (2). L'impulsion est donnée, l'Église elle-même travaille à sa réforme. Le concile de Lisieux dépose l'archevêque de Rouen qui pendant dix-huit ans avait scandalisé l'Église par ses mœurs; le nouvel élu assemble son clergé pour lui imposer la continence (3). Deux légats du pape tiennent un concile à Toulouse, et y portent des décrets contre la simonie et l'incontinence des clercs (4). Le frère de Godefroi, duc de Lorraine, remplace Victor II sur le trône pontifical; son premier acte est de flétrir le mariage des prêtres; il chasse de l'Église ceux qui avaient vécu dans le concubinage depuis la défense faite par Léon IX (5).

(1) *Conciles de Mayence*, de 1049 (*Mansi*, XIX, 749), de *Rome*, 1050, de *Mantoue*, 1052. (*Mansi*, XIX, 799.)

(2) *Concile de Lyon*, de 1054 (*Mansi*, XIX, 837). — *Damiani*, Opusc. XIX, 6.

(3) *Idem de Rouen*, de 1055 (*Mansi*, XIX, 841); de *Lisieux*. (*Mansi*, *ibid.*, 837.)

(4) *Idem de Toulouse*, de 1056. (*Mansi*, *ibid.*, pag. 847.)

(5) *Idem de Rome*, de 1057. (*Mansi*, XIX, pag. 857.)

Les papes ne font que passer sur le siége de Saint-Pierre, mais c'est toujours le même esprit qui les anime; l'influence d'Hildebrand est telle, qu'Étienne IX, dans la prévoyance de sa mort, assemble le peuple et le clergé de Rome, et ordonne que, s'il vient à mourir pendant l'absence d'Hildebrand, on laisse vaquer le saint-siége jusqu'à son retour, pour en disposer suivant son conseil. Étienne meurt; la faction des comtes de Tusculum se réveille et nomme un pape; mais Hildebrand arrive et, du consentement des Romains, il élit l'évêque de Florence. Nicolas II n'agit que sous l'inspiration de son sous-diacre. Dans un concile tenu au palais de Latran, il confère aux cardinaux l'élection des papes, afin de la soustraire à l'influence des passions politiques; il défend aux prêtres concubinaires de célébrer les saints mystères, il défend aux fidèles d'entendre la messe des prêtres qui vivent en concubinage (1). L'incontinence et la simonie souillent l'Église italienne; le pape envoie à Milan Pierre Damien, l'homme aux mœurs sévères, au rude langage. Milan se souvient de son antique grandeur; elle refuse de plier sous les lois de Rome : « Ce n'est pas pour la gloire de l'Église romaine, dit Damien, que je suis venu ici, mais pour votre salut; l'Église romaine n'a pas besoin de louange, elle qui doit son existence au Fils de Dieu. » Cependant tel est le nombre des coupables, que la rigueur de Damien doit céder; il jette un voile sur le présent, pour sauver l'avenir. Rome ne veut pas d'Églises indépendantes, elle ne reconnaît pas de droits particuliers là où l'intérêt de l'Église universelle est en jeu. Les conciles provinciaux tenus par les légats du pape ne font qu'enregistrer les décrets qu'on leur expédie de Rome; deux conciles tenus en 1060, l'un à Tours, l'autre à Vienne, condamnent la simonie et l'incontinence dans des termes identiques. C'était anéantir l'indépendance des évêques; mais comment l'aurait-on respectée, quand elle aboutissait à une vie licencieuse et criminelle?

Après la mort de Nicolas II, le schisme menace de déchirer Rome, mais l'élu d'Hildebrand l'emporte. La vie des papes se passe à lutter contre les deux grands maux qui infectent l'Église; un concile de Rome (1063) sévit pour la millième fois contre les

(1) *Concile de Rome*, de 1059. (*Mansi*, t. XIX, pag. 895.)

clercs simoniaques et concubinaires (1). Alexandre II envoie comme légat en France le cardinal Damien, l'ami d'Hildebrand; il écrit aux cinq archevêques de Reims, de Sens, de Tours, de Bourges et de Bordeaux, qu'ils reçoivent Damien comme lui-même, et qu'ils obéissent à ses jugements sous peine d'encourir la disgrâce du saint-siége (2). En 1068, un autre légat pontifical tient des conciles en Espagne et dans le midi de la France pour la réformation et le gouvernement de l'Église (3). Vers le même temps, la conquête de l'Angleterre par Guillaume de Normandie entraîne la dépossession violente des prélats anglo-saxons. Le pape leur reproche l'ignorance, la corruption et la simonie. Il y avait encore une autre cause de leur expulsion, la haine qu'ils portaient aux conquérants; des cardinaux romains paraissent à Winchester (4), pour imposer aux vaincus la loi du vainqueur. En 1070, le souverain pontife mande à Rome l'archevêque de Cologne, l'archevêque de Mayence et l'évêque de Bamberg, tous accusés d'avoir acheté leurs siéges et de vendre les dignités ecclésiastiques.

Les conciles tenus depuis le milieu du onzième siècle pour réformer l'Église furent impuissants; ils attaquaient le mal dans ses effets, tandis qu'il fallait l'attaquer dans sa racine, en arrachant le clergé à l'influence d'une société barbare. Grégoire VII va tenter cette œuvre gigantesque. Ses prédécesseurs n'avaient lutté que contre les évêques; Grégoire VII continue la guerre dans le sein de l'Église, il la porte jusque dans le moindre hameau, et en même temps il jette le gant aux rois et aux princes, à la société féodale tout entière; il poursuit les clercs concubinaires et il entreprend de placer l'Église en dehors de la féodalité. Nous avons dit ailleurs les rudes combats que le grand pape eut à soutenir contre l'épiscopat révolté et contre le clergé inférieur qui repoussait le célibat avec emportement (5). La chrétienté ressemble à une mer agitée par la tempête jusque dans ses profondeurs. Il n'y a plus d'isolement, les évêques se coalisent contre le souverain pontife, les clercs s'unissent pour défendre leurs familles. Grégoire, sans

(1) *Mansi*, XIX, 1023.
(2) Alexand. II, Epist. XXI. (*Mansi*, XIX, 958.)
(3) *Conciles de Leire*, d'*Auch* et de *Toulouse*. (*Mansi*, XIX, 1063.)
(4) *Concile* de 1070. (*Mansi*, XIX, 1080.)
(5) Voyez le tome VI[e] de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

quitter Rome, est présent partout; il tient chaque année un concile, même quand l'empereur est aux portes de Rome; il excommunie, il dépose le chef temporel de la chrétienté, il destitue les archevêques et les évêques; ses légats parcourent l'Europe chassant de leurs siéges les prélats simoniaques et concubinaires. La guerre des investitures divise le monde chrétien en deux camps; la société laïque se partage comme l'Église. On dirait que le démon de la discorde trône à Rome; mais la tempête se calme, et ce qui sort de cette apparente dissolution, c'est l'unité la plus forte que le monde ait encore connue : la même vie, le même esprit règnent partout où s'élève une croix.

Grégoire VII est l'héritier du génie de Rome : comme il n'y a qu'un Dieu et qu'une foi, il n'y a aussi qu'un souverain; et qui pourrait prétendre à cette souveraineté, religieuse tout ensemble et temporelle, si ce n'est les successeurs de saint Pierre que le Fils de Dieu a mis à la tête de son Église? Grégoire veut qu'il n'y ait qu'un troupeau et qu'un pasteur. Son regard plane sur le monde entier. Au moment où on le croit absorbé, accablé par sa lutte contre l'épiscopat et l'empire, il se préoccupe de l'état de la chrétienté dans le Nord; il craint que l'éloignement et la différence de langues ne rompent des liens à peine formés. Il écrit au roi de Suède (1) d'envoyer à Rome un évêque ou un clerc capable, pour informer le pape des usages et des mœurs de sa nation, et pour prendre ses ordres. Il écrit aux rois de Norwége et de Danemark (2) de faire élever à la cour apostolique des jeunes gens de la noblesse, afin qu'instruits de la loi de Dieu sous les ailes des apôtres, ils puissent l'enseigner dans toute sa pureté à leur nation et entretenir des relations suivies avec le saint-siége. Grégoire VII veut que toutes les Églises vivent de la vie qui leur est communiquée à Rome; il ne souffre aucune dissidence. L'Espagne avait des rites auxquels elle était fortement attachée; le pape ordonne d'introduire l'office romain : « Des enfants fidèles, dit-il, ne doivent pas s'éloigner de l'observance de leur mère; il n'y a de vraie foi que celle qui s'accorde en tout avec les lois établies par saint Pierre, il n'y a de salut que dans l'unité apostolique;

(1) *Gregor.*, Epist. VIII, 1. (*Mansi*, XX, 323.)
(2) *Mansi*, XX, 267.

ceux qui s'en écartent, courent risque de se damner (1). » Le légat du pape trouva le roi de Castille mal disposé; un moine de Cluni osa se mettre en opposition avec les ordres du souverain pontife; Grégoire tonne contre cette témérité, il menace d'excommunier le roi, il menace de soulever contre lui tout ce qu'il y a de catholiques en Espagne, s'il continue à se montrer l'ennemi de la religion chrétienne (2) L'église de Bohême demande la permission de célébrer l'office divin en langue slave; Grégoire répond par un refus péremptoire (3). Les Arméniens, tout en se prétendant catholiques, s'écartaient des usages de l'Église latine. Grégoire s'inquiète des moindres différences dans la liturgie qui les séparent de Rome : « Au sacrifice de la messe, dit-il, ils ne mêlent point d'eau dans le vin; ils font le saint chrême, non avec de l'huile, mais avec du beurre (4). » Le pape veut qu'ils suivent en tout ce qui se pratique dans l'Église romaine.

L'Orient et l'Occident occupaient également les pensées du grand pape. L'Église orientale, jadis si florissante, était en pleine décadence. L'Afrique, illustrée par les saint Cyprien et les saint Augustin, ne comptait plus trois évêques (5). L'Église grecque se séparait de Rome. L'Asie était en proie aux Sarrasins. Pour ramener l'Orient à l'unité, Grégoire conçut l'idée des guerres saintes; avant d'être engagé dans sa lutte avec l'empire, il songea sérieusement à se mettre lui-même à la tête des chrétiens d'Occident, pour imposer l'unité à l'Église orientale et la foi aux infidèles (6).

La pensée de Grégoire va se réaliser. Un concile général s'assemble à Plaisance (1095). Deux cents évêques d'Italie, de France et d'Allemagne, près de 4,000 clercs, et plus de 30,000 laïques accourent à la voix du souverain pontife. L'assemblée se tient en pleine campagne, parce qu'il n'y a pas d'église assez vaste pour contenir une si grande multitude. L'impératrice y porte plainte contre l'empereur Henri son époux. Philippe, roi de

(1) Lettre au roi de Castille. (Epist. I, 64; VII, 6, dans *Mansi*, XX.)
(2) Lettre au roi de Castille. (Epist. VIII, 2.)
(3) *Gregor.*, Epist. VII, 11.
(4) *Idem*, Epist. VIII, 1.
(5) *Idem*, Epist. III, 19.
(6) *Idem*, Epist. II, 31.

France, s'excuse de ne pouvoir se rendre au concile; il y envoie une ambassade. Des députés d'Alexis Comnène, empereur de Constantinople, prient le pape et tous les chrétiens de lui donner du secours contre les infidèles. Le concile proclame d'enthousiasme la guerre sacrée; il confirme en même temps tous les décrets de Grégoire sur la continence des clercs et la simonie (1).

Arrivé à la fin du onzième siècle, nous nous arrêtons. Notre but était de montrer la vie active qui circule dans l'Église à l'époque où la féodalité se constitue et semble vouloir immobiliser la société. L'immobilité règne si peu dans l'Église, qu'elle est en révolution permanente, et cette révolution n'agite pas seulement le haut clergé, elle atteint jusqu'au moindre clerc, jusqu'au dernier moine. Il y a plus. Pour vaincre la résistance du clergé, Grégoire fait appel aux laïques; la lutte est transportée des conciles dans les cités et les villages; le concubinage est général et partout où il y a un clerc concubinaire, les moines ameutent le peuple : il y a une insurrection dans chaque paroisse. La réforme des mœurs n'est pas la seule cause qui remue la société au onzième siècle. L'Église est menacée par la féodalité dans son existence temporelle aussi bien que dans son existence spirituelle : comment, faible et désarmée, résistera-t-elle aux hommes de violence qui s'emparent de la souveraineté? Un concile du midi de la France prononce les mots de *paix*, de *trève de Dieu ;* parole divine qui se répand avec la rapidité de l'éclair, en France, en Italie, en Allemagne. Il n'y a pas de concile au onzième siècle qui ne s'occupe de rétablir l'ordre et la justice dans la société. Ce n'est pas tout. Un nouveau danger attend l'Église; les hérésies naissent sous toutes les formes. Dès que l'ennemi se montre, l'Église lui fait une guerre à mort; des conciles se réunissent pour l'extirper dans le sang des coupables. Enfin un pauvre pèlerin vient appeler la chrétienté aux armes contre les infidèles; le onzième siècle voit, à sa fin, l'Europe se jeter sur l'Asie et les Francs régner à Jérusalem.

Nous avons raison d'appeler le onzième siècle l'époque la plus agitée de l'Église, car la chrétienté était bouleversée jusque dans ses fondements. Quel est le résultat de la longue lutte contre la

(1) *Concil, Placentin.* (*Mansi*, XX, 801.)

corruption du clergé, contre les violences de la féodalité et les hérésies? Tout tend à constituer un pouvoir tel que l'histoire n'en a pas encore vu. Grégoire VII fonde le pouvoir spirituel; ce pouvoir est concentré dans les mains d'un homme, qui se dit vicaire de Jésus-Christ; s'il règne sur les âmes, il doit régner aussi sur les corps. La chrétienté forme une immense société dont le pape est le chef; c'est l'unité romaine qui reparaît au milieu d'un siècle de dissolution et d'isolement, mais l'unité romaine s'étendant au monde entier et embrassant tout l'homme, dominant l'Église et l'État. Grégoire VII représente la grandeur de cette conception, et aussi ses dangers; il embrasse l'univers dans sa pensée, mais il faut que l'univers obéisse à sa pensée, il ne souffre aucun dissentiment : c'est l'unité absolue dans sa rigueur de fer. Un Dieu, une chrétienté, un pape, voilà l'idéal. Si l'idéal s'était réalisé, il n'y aurait plus eu une ombre de liberté, ni par conséquent de vie dans l'humanité; la doctrine qui prétendait constituer le genre humain dans l'unité l'aurait tué. Heureusement la monarchie universelle n'a jamais été qu'un rêve. La monarchie pontificale n'en mérite pas moins notre attention; elle est le centre de tous les mouvements politiques dans l'Occident et dans l'Orient. Dans le monde occidental, la grande querelle du sacerdoce et de l'empire détermine la politique du moyen âge. Dans le monde oriental, les croisades mettent aux mains deux civilisations, deux races; le duel dure pendant des siècles; il reste indécis, mais les liens que la lutte établit entre l'Orient et l'Occident sont un premier anneau dans la chaîne qui reliera un jour toutes les fractions de l'humanité.

N° 3. *La papauté*, *lien international*

I. — La papauté et l'Occident

I

Un moine du onzième siècle, Orderic Vital, écrivit l'histoire universelle de son temps sous le nom d'*Histoire ecclésiastique;* Grégoire de Tours avait donné le même titre aux sanglantes annales des Francs. Pourquoi l'Église absorbe-t-elle l'histoire de

la société laïque à partir de l'invasion? C'est la marque du lien intime qui unit le christianisme et les Barbares. Les conquêtes des Germains, leur établissement, leur constitution, ne s'expliquent que si on les met en rapport avec le christianisme. L'Église est le centre des événements; tout se rapporte à elle, tout en découle. On ne peut pas dire qu'il y ait au moyen âge un système politique proprement dit, car un système politique suppose des États indépendants, des intérêts qui se croisent, des alliances, des ligues; or, au moyen âge, les États n'existaient pas encore, les petites sociétés féodales n'en sont que les germes. Mais au dessus de cette diversité infinie plane une idée d'unité. Du cinquième au dixième siècle, c'est l'unité de Rome païenne qui inspire les Barbares; les Francs rétablissent l'empire; l'Occident n'a qu'un seul chef, l'empereur. Quoique la religion soit étroitement liée aux entreprises des Francs, l'Église ne joue encore qu'un rôle secondaire; la papauté n'est pas constituée, elle a besoin de l'appui du pouvoir temporel; or qui protége, domine. Dans la seconde moitié du moyen âge, l'empire fait place à la féodalité. Pendant que la société temporelle se dissout, la société spirituelle se forme et se concentre dans la papauté : la papauté est le lien politique de la féodalité.

Il est vrai qu'à côté de Rome, il y a un empire d'Allemagne. Les empereurs se prétendent les successeurs des Césars, mais leur prétention n'est qu'une doctrine, une théorie d'école, étrangère à la conscience générale. Les seigneurs féodaux ignorent qu'il y a un empereur; ils savent qu'il y a un pape et comme chrétiens ils reconnaissent la suprématie spirituelle du chef de la chrétienté. Si le pape a la suprématie spirituelle, sa souveraineté doit aussi embrasser le temporel, car la souveraineté ne se partage pas. La société laïque se soumet à la puissance de l'Église; elle lui concède la juridiction, et la juridiction au moyen âge est la marque de la souveraineté. Organe de l'Église, le souverain pontife menace de fonder une monarchie universelle, mais il rencontre des rivaux dans les empereurs. La papauté et l'empire se disputent le gouvernement du monde. L'empire est vaincu. Pourquoi les vainqueurs ne parviennent-ils pas à établir la monarchie à laquelle ils aspirent fatalement? C'est que pendant la lutte les États particuliers ont grandi, et ils ne veulent pas reconnaître de

supérieurs, pas plus le pape que l'empereur. Alors une nouvelle ère s'ouvre, celle des nations. Toutefois l'unité du moyen âge laisse des traces profondes dans la société européenne. Les divers peuples, bien qu'indépendants, se sentent unis par le lien de croyances et d'idées communes : c'est le fruit de la domination de l'Église au moyen âge. La domination n'a jamais été complète, elle n'a été qu'une lutte, mais elle a suffi pour remplir la mission de l'Église, l'éducation des peuples barbares; elle a suffi pour rapprocher les peuples et pour préparer l'unité européenne.

Grégoire VII inaugure l'ère politique de la papauté. En apparence, il ne fait que continuer l'œuvre de la réforme commencée vers le milieu du onzième siècle par les empereurs, de commun accord avec les papes; en réalité la réforme, en constituant le pouvoir spirituel, jette en même temps les fondements de son autorité temporelle. La guerre des investitures est tout ensemble religieuse et politique; en défendant aux laïques d'investir les clercs de leurs dignités, Grégoire VII veut soustraire le clergé au contact et à l'influence des mauvaises passions du siècle, mais la liberté qu'il revendique est aussi le premier pas vers la domination. A qui l'empire? aux rois ou aux papes? telle est la vraie question. Grégoire, tout en protestant qu'il ne veut pas diminuer les droits des princes, avance des prétentions qui, si elles étaient admises, feraient de lui le monarque universel de la chrétienté. Il impose au roi d'Allemagne une formule de serment, empruntée aux usages de la féodalité : le chef temporel de la chrétienté devient l'*homme* du pape. Il réclame un tribut de la France; il prétend que la péninsule espagnole est une propriété du saint-siége, et que les princes qui font des conquêtes sur les Sarrasins, en doivent faire hommage au souverain pontife; il veut que Guillaume le Bâtard, le plus fier roi de l'Occident lui prête serment de vassal. Les princes et les grands semblent aller au devant de l'ambition de la papauté; ils viennent donner leurs royaumes et leurs seigneuries à saint Pierre; le pape fait des rois. Ceux qui sont infidèles à leurs engagements, encourent les malédictions du vicaire de Dieu : Grégoire menace les seigneurs de l'île de Sardaigne de lancer contre eux les Lombards et les Normands, s'ils ne se montrent pas dévoués au saint-siége. Occuper des terres réclamées par le pape, c'est commettre un sacrilége, c'est mettre

son salut en danger (1). Voilà les prétentions de Grégoire VII; elles ne tendent à rien de moins qu'à faire du pontife de Rome le maître du monde chrétien.

Comment se fait-il que ces énormités n'aient pas soulevé tous les rois contre la papauté? Henri IV se présente dans la lice pour défendre la dignité et l'indépendance du pouvoir temporel; il combat en héros, mais il reste seul. L'état de l'Angleterre, de la France et de l'Espagne au onzième siècle explique cet isolement. L'Espagne avait dans son sein un ennemi redoutable; il lui fallait vaincre et expulser les Arabes avant de prendre part aux luttes qui agitaient l'Occident. La France était affaiblie par la désorganisation féodale; la royauté ne pouvait songer à jouer un rôle politique, car elle existait à peine. L'Angleterre venait d'être conquise par les Normands : les vainqueurs avaient à combattre les insurrections sans cesse renaissantes des Anglo-Saxons; Guillaume se contenta d'opposer un refus hautain aux exigences du pape; maître de l'Église anglicane, et fort de sa position insulaire, il ne prit parti, ni pour Henri IV, ni pour Grégoire VII. Le pape connaissait trop bien les princes, pour songer à réclamer leur appui; il se plaint amèrement dans ses lettres intimes de leur corruption et de leur sourde hostilité. Comment donc un prêtre osa-t-il lutter contre le puissant empereur d'Allemagne?

L'Allemagne était divisée; Grégoire avait pour lui une partie des princes. Cependant les intérêts du pape et ceux des Saxons n'étaient pas les mêmes; le but des princes était tout politique, ils voulaient élever leur indépendance sur les ruines de l'autorité impériale; une fois Henri IV déposé, et l'empire déclaré électif, leurs vœux furent satisfaits. Qui défendra alors la papauté contre son redoutable ennemi? Grégoire trouva en Italie des appuis qui empêchèrent sa ruine, une femme d'un dévoûment intrépide et une race d'héroïques aventuriers. La comtesse Mathilde unissait le courage de l'homme à l'affection enthousiaste de la femme (2). Grégoire lui était profondément attaché; il écrit à la comtesse et à sa mère Béatrice : « Si je suis aimé, comme j'aime, je sais que

(1) Voyez le tome VI[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

(2) Ce sont les expressions d'un contemporain. L'archevêque de Lyon écrit à la comtesse Mathilde : « Scimus qualiter supra femineum modum in virili pectore ferventem caritatis flammam concipiens, etc. » (*Mansi*, XX, 634.)



vous ne pouvez me préférer aucun mortel (1). » Le poète qui a chanté la gloire de Mathilde, dit qu'elle servit Grégoire VII comme Marthe servit le Fils de Dieu, et qu'elle était attentive à ses paroles, comme Marie l'était à celles du Christ (2). Elle mit sa puissance, qui était grande, au service du saint-père; elle-même prit les armes pour le défendre. C'est grâce à cette providence tutélaire que Grégoire put braver les fureurs des Allemands. Mais la comtesse n'avait pas des forces suffisantes pour résister seule aux armes victorieuses d'Henri IV; le pape fut obligé de rechercher l'alliance des Normands d'Italie. C'étaient des voisins dangereux, toujours prêts à envahir le patrimoine de saint Pierre; Grégoire, après les avoir excommuniés, les reçut en grâce, à condition qu'ils lui prêteraient secours (3). Les Normands avaient alors à leur tête un héros. L'Italie ne suffisait pas à l'ambition de Robert Guiscard; il envahit l'empire grec; au milieu de ses triomphes, il fut rappelé en Italie par les pressantes sollicitations de Grégoire. Henri IV, maître de Rome, assiégeait le pape dans le château Saint-Ange; Robert Guiscard força l'empereur d'Allemagne à quitter Rome et délivra Grégoire.

Le grand pape qui ouvrit la lutte contre l'empire, n'en vit pas l'issue; il mourut dans l'exil, mais plein de confiance dans la justice de sa cause; ses successeurs la souillèrent en soulevant les enfants contre leur père. Alors Henri IV adressa une lettre pathétique à tous les princes : il accusa les papes de violer les droits sacrés de la nature, au point de protéger un fils qui attentait à la couronne et à la vie de son père; il supplia les rois par l'intérêt commun de toutes les couronnes de venger l'injure qu'il souffrait et de ne pas laisser impuni l'exemple d'une si noire trahison (4). Henri V, le fils parricide, parut s'effrayer de cet appel à la conscience générale; il publia un manifeste pour se justifier. La mort

(1) *Gregorii* Epist. I, 50 : « Si diligor, ut diligo, nullum mortalium mihi præponi a vobis cognosco. » (*Mansi*, XX, 101.)

(2) *Donizon.*, Vita Mathildis, II, 1 (*Muratori*, Scriptor.. T. V, pag. 566). — Mathilde, en écrivant à Grégoire VII, se servit, pour témoigner son dévoûment au pape, de ces paroles de saint Paul : Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu. (Rom., VIII, 38, 39; *Baron.*, Annal. eccles., T. XI, pag. 440.)

(3) *Gregorii* Epist. VIII, 1.

(4) Henrici IV, Epist. ap. *Urstisium*, pag. 396.

du malheureux Henri IV changea le rôle de son fils; il s'était servi de l'Église comme d'un instrument pour assouvir son âpre ambition; la mort l'ayant délivré d'un concurrent redoutable, il jeta le masque et poursuivit la politique de l'empire contre la papauté. Pascal, obligé de fuir, chercha un refuge en France et implora l'appui des successeurs de Charlemagne (1). Philippe et Louis son fils, déjà associé à la couronne, lui promirent aide et conseil. Des conférences s'ouvrirent à Châlons sur la question des investitures. Les ambassadeurs allemands, fiers de leur force, refusèrent toute concession : « Ce n'est pas ici, dirent-ils, ce n'est pas par des paroles que la querelle doit se vider, mais en Italie et par le glaive. » Henri V ne voulait pas qu'une question, qui intéressait la dignite de l'empire, fût décidée dans un royaume étranger ; il demanda un concile général. A Rome, il abusa de sa puissance pour arracher au pape des concessions que l'Église réprouva. Gélase, le successeur de Pascal, fut comme lui obligé de fuir devant l'empereur: il demanda comme lui l'appui de l'Église gallicane (2). La longue guerre des investitures se termina enfin par une transaction : le concordat de Worms consacra les idées émises par des prélats français (3).

Quelles furent les conséquences politiques de la première lutte entre le sacerdoce et l'empire? On se tromperait en croyant que Grégoire VII vainquit Henri IV avec des armes purement spirituelles. Ce ne fut pas l'excommunication lancée par le vicaire du Christ qui souleva les princes allemands contre leur roi; le débat entre les Saxons et Henri préexistait à la querelle religieuse. Le pape savait que les princes ne demandaient qu'un prétexte pour se dégager de leurs serments ; il le leur fournit en retranchant Henri IV de la communion chrétienne. Les princes se hâtèrent de déposer, avec l'appui du saint-siége, un roi contre lequel ils conspiraient dès son enfance; leur but était de se créer une position indépen-

(1) *Suger*, Vita Ludovici, cap. IX (*Bouquet*, XII, 19) : « Eosque blande demulcens, beato Petro sibique ejus vicario supplicat opem ferre, et sicut antecessorum regum francorum Caroli Magni et aliorum mos inolevit, tyrannis et Ecclesiæ hostibus, et potissimum Henrico imperatori, audacter resistere. »

(2) Epist. ad Gallos. (*Mansi*, XXI, 166.)

(3) Yves de Chartres et Hugues de Fleury mirent en avant le mode d'investiture consacré par le concordat de Worms. (*Ivonis* Ep. LX; *Hugon. Floriacensis*, de regia potestate, cap. V, dans *Gieseler*, T. II, 2, § 49, note *f*, § 50, note *f*.)

dante aux dépens de l'autorité impériale. La politique des papes devait favoriser une ambition qui affaiblissait leur ennemi; l'alliance de Grégoire VII et des princes allemands fut donc une coalition ; elle l'emporta sur le courage héroïque d'Henri IV, grâce au génie allemand, plus porté à une vie individuelle et locale qu'à l'unité et à la centralisation. L'empire fut déclaré électif et par là condamné à une irremédiable faiblesse. Tel fut le résultat de la lutte pour l'Allemagne, résultat immense, puisqu'il décida de tout son avenir. Quant aux autres États ,si l'on peut appeler États des royautés sortant à peine de l'anarchie féodale ou de la conquête, ils suivirent instinctivement la politique que leur commandaient leurs rapports avec les parties belligérantes. Le danger pour eux était dans la puissance de l'empire, plutôt que dans celle de la papauté. Le pape, même en l'emportant, était moins à craindre, parce que les forces matérielles lui manquaient ; tandis que l'empereur avait un titre à la monarchie universelle ; s'il avait vaincu le pape, il aurait concentré dans sa personne la puissance de l'Italie et de l'Allemagne et il aurait pu faire de son titre une réalité. La politique naturelle de la France et de l'Angleterre était donc une neutralité favorable au saint-siége, hostile à l'empire.

II

Avec les Hohenstaufen, les intérêts politiques se dessinent, la lutte devient décisive. Les dissensions intérieures de l'Allemagne ont cessé ; des princes, puissants par leur génie, disposent de l'empire et ils essaient de former une coalition de tous les rois chrétiens contre la puissance croissante de la papauté. Leurs manifestes dévoilent l'ambition des successeurs de saint Pierre : « Les souverains pontifes disent-ils, aspirent à régner sur la chrétienté ; le parti de l'empereur est donc celui de tous les princes ; tous doivent s'unir contre l'ennemi commun. » De leur côté, les papes cherchent à isoler leurs puissants adversaires et ils y parviennent, en montrant aux rois effrayés que la politique impériale tend à détruire la liberté de l'Église et à asservir le monde. La France et l'Angleterre restent neutres, et cette neutralité bienveillante sauve la papauté.

Frédéric Ier, à peine élu, eut des démêlés sérieux avec le saint-siége. L'opposition naturelle du sacerdoce et de l'empire éclatait à chaque occasion; Adrien IV était sur le point d'excommunier l'empereur, lorsqu'il mourut. Frédéric savait qu'un parti puissant parmi les cardinaux lui était hostile; il essaya de leur faire violence par la coalition des princes chrétiens. Dès qu'il apprit la mort d'Adrien, il expédia des agents dans toutes les parties de l'empire pour prévenir le clergé contre l'élection qui pourrait se faire à Rome, en déclarant qu'il ne reconnaîtrait pour pape que celui qui aurait à cœur l'honneur de l'empire aussi bien que l'union et la paix de l'Église (1). En même temps il députa l'évêque de Pavie aux rois de France et d'Angleterre pour les engager à s'entendre avec lui sur l'élection; il espérait que l'alliance intime des trois grandes puissances de la chrétienté forcerait la main aux cardinaux. Le collége se divisa; la majorité nomma Alexandre III qui déjà comme cardinal s'était montré hostile à l'empereur; la minorité élut un pape ami de Frédéric. Pour mettre fin au schisme, l'empereur convoqua un concile général à Pavie. En apparence il respectait la liberté de l'Église, puisqu'il soumettait une élection douteuse au jugement de l'Église universelle (2); mais, disposant des évêques d'Allemagne et d'Italie, et comptant sur le concours des rois de France et d'Angleterre, il imposait réellement à l'Église un pape, l'élu de la minorité du collége, par la seule raison qu'il était ami de l'empire, et que l'élu de la majorité lui était hostile. Il fut trompé dans ses espérances; les rois de France et d'Angleterre ne répondirent pas à son appel. En vain il leur dit que l'Église ne devait avoir qu'un chef, comme elle n'avait qu'un Dieu, et que pour prévenir un schisme funeste, il n'y avait qu'un moyen, le concert de la chrétienté (3); la France et l'Angleterre ne se firent pas représenter à Pavie. Les prétentions impériales offusquaient les rois. Frédéric disait que la divine Providence avait établi l'empire romain afin d'empêcher la division de l'Église et de pour-

(1) *Epist. ad Eberhard. Saltzburgens. archiepiscopum :* « Universitatem fidelium hoc scire volentes quod ad cathedram tanti regiminis aliam personam nullatenus recipere intendimus, nisi quam ad honorem imperii, et quietem et unitatem Ecclesiæ, unanimi et concordi assensu fideles elegerint. » *(Bouquet,* XVI, 686.)

(2) Lettre de convocation adressée aux évêques de la chrétienté. *(Mansi,* XXI, 1141.)

(3) Epist. ad Regem Angliæ. *(Rymer,* I, 19.)



voir au salut de tous les fidèles (1) : n'était-ce pas faire de l'empereur le maître de la chrétienté? Les évêques allemands et lombards comparurent seuls à Pavie; ils repoussèrent Alexandre comme adversaire de l'empire : « Déjà du vivant d'Adrien IV, disait Frédéric, le cardinal Roland s'était ligué avec le roi de Sicile et les rebelles d'Italie contre l'autorité impériale; ils s'étaient engagés par serment à porter un de leurs complices au siége de saint Pierre (2). » Frédéric dénonça Alexandre comme un ennemi public à toute la chrétienté; le concile envoya, de son côté, des députés dans tous les royaumes pour obtenir la confirmation de ses décrets (3).

Louis VII et Henri II, en résistant aux instances presque impérieuses de Frédéric, sauvèrent la liberté de l'Église et l'indépendance des rois. Alexandre III jeta un cri d'alarme : « Si l'empereur l'emporte dans ses projets criminels, dit-il, il dominera sur tous les princes de la terre et par le glaive spirituel et par le glaive matériel (4). » L'Église gallicane, à la vue du danger qui menaçait la chrétienté, se prononça pour Alexandre; son appui fut décisif : « Dieu a fait cette grâce à l'Église de France, écrit un évêque anglais, qu'elle prend toujours le parti de la vérité et de la justice. Ceux que la brutalité des Allemands a voulu élever sur le siége de saint Pierre, en ont été précipités par le Tout-Puissant; ceux que le clergé des Gaules a soutenus ont obtenu la victoire avec l'aide divine (5). » Le pape du concile de Pavie fut repoussé en France et en Angleterre comme un pape allemand; on s'indignait contre la prétention d'un peuple grossier qui voulait faire la loi à l'Église universelle. Cependant, chose remarquable, les évêques de France et d'Angleterre, tout en reconnaissant la validité de l'élection d'Alexandre, réservèrent la décision au concours de leurs souverains et de l'Église (6). Ainsi dans le parti d'Alexandre aussi bien

(1) *Rymer*, I, 19 : « Romanum imperium, quod ad remedium tam perniciosi morbi divina providit clementia, universorum saluti debet sollicite providere. »

(2) Rescripta Frederici ex comitiis Papensibus. (*Mansi*, XXI, 1142.)

(3) *Radevicus*, de Gestis Frederici, cap. LXXII. (*Muratori*, Scriptor., VI, 853.)

(4) Epist. ad Arnulphum Lexoviens. episcop. (*Mansi*, XXI, 1126) : « Sic enim reges et principes diversarum partium sibi intendit tum spirituali, tum materiali gladio subjugare, si in hac parte, quod absit, nefandissimum ejus propositum prævaleret. »

(5) Epistola Arnulphi, Episcopi Lexoviensis ad archiepiscopos et episcopos Angliæ. (*Mansi*, XXI, 1128). — Epist. Theobaldi, Cantuarensis archiepiscopi ad Henricum Angliæ Regem. (*Bouquet*, XVI, 499.)

(6) L'archevêque de Canterbury écrit à Henri II : « Itaque super ea quæ proposita sunt, *non*

que dans celui de Frédéric, on sentait l'importance politique de la question qui divisait la chrétienté. Les deux rois tinrent un concile à Toulouse, pour donner une déclaration solennelle de leurs intentions. Henri II et Louis VII y assistèrent en personne avec les grands du royaume ; il s'y trouva des envoyés de l'empereur et du roi d'Espagne ; les légats des deux papes y comparurent. De l'avis commun des princes et de leurs Églises, Alexandre fut reconnu et Octavien déclaré schismatique (1).

La reconnaissance d'Alexandre par les rois de France et d'Angleterre partagea la chrétienté en deux camps. Frédéric employa toute son influence pour prévenir le schisme et pour ramener les deux rois au pape de son choix, même après le concile de Toulouse. Louis VII était un esprit faible qui décidait sous l'impression du moment ; une légère mésintelligence avec Alexandre le rapprocha de Frédéric. L'empereur se hâta de profiter de cette ouverture ; il écrivit à Louis VII dans les termes les plus flatteurs, et lui demanda une entrevue pour mettre fin à la dissension qui déchirait l'Église : « Il brûlait, disait-il, du désir de le voir et de jouir de la douceur d'une conversation familière (2). » Frédéric eut soin d'appuyer ses négociations par des considérations plus graves : il écrivit au chancelier de France, Hugues de Champ-Fleury, évêque de Soissons, de conseiller au roi de ne pas recevoir le schismatique Alexandre, parce qu'il pourrait naître de là entre la France et l'Allemagne une inimitié qu'il ne serait pas facile d'apaiser (3). Louis VII consentit à voir l'empereur, au grand déplaisir d'Alexandre qui redoutait l'influence que l'âme forte de Frédéric pourrait exercer sur le roi de France ; le pape supplia l'évêque de Soissons d'empêcher une réunion qui deviendrait funeste à l'Église et au roi (4). Alexandre n'avait pas tort de s'effrayer. Louis VII donna plein pouvoir au comte de Champagne de négocier avec l'empereur ; le comte, dépassant sans doute les in-

quidem judicatum est, quia nec licuit ; non statutum aliquid in præjudicium regiæ majestatis, quia non debuit ; sed quod licuit, quod debuit, *consilium,* Deo teste et judice formatum est, etc. » *(Bouquet,* XVI, 504.)

(1) *Mansi,* T. XXI, pag. 1155.

(2) *Bouquet,* XVI, 26 : « Desiderio desideravimus faciem tuam videre, et familiaritatis tuæ perfrui dulcissima allocutione. »

(3) *Idem,* XVI, 202.

(4) *Idem,* XV, 783. Epist. ad Hugon. Suession. Episc.

tentions de son maître, prit pour ainsi dire l'engagement de reconnaitre le pape allemand : il fut convenu que les princes chrétiens se réuniraient à Saint-Jean de Laune, près de Dijon, qu'ils entendraient les deux pontifes, et que celui qui refuserait de comparaître, serait condamné. Frédéric était si sûr du succès, qu'il n'hésita pas d'écrire à ses partisans que le roi de France recevrait le pape Victor : Laune allait être le contre-pied de Pavie (1). Mais Alexandre resta inébranlable ; il refusa de soumettre le droit divin du saint-siége à la décision de puissances séculières. Au dernier moment, Louis recula : partisan irrésolu d'Alexandre, il fut tout aussi faible allié de Frédéric.

Le monde catholique s'émut de ce qui allait se passer à Laune. Le frère du roi, archevêque de Reims, parla à Louis VII au nom de l'Église universelle, au nom de son salut. Le duc de Bourgogne lui écrivit de rester ferme, ajoutant que, si l'empereur lui déclarait la guerre, il prendrait son parti et que plusieurs princes allemands, hostiles à Frédéric, en feraient autant (2). Les ennemis de l'empereur étaient heureux des divisions religieuses qui affaiblissaient sa puissance : le roi de Hongrie déclara à Louis VII qu'il repoussait le pape allemand, que si le roi de France restait fidèle à Alexandre et si l'empereur attaquait la France, lui envahirait et dévasterait l'Allemagne (3). Louis VII ne put résister à tant d'instances ; une parole imprudente de Raynold, archevêque de Cologne, lui donna une raison ou un prétexte pour rompre les conférences. Plus hautain, ou moins politique que son maître, le chancelier de l'empire dit à Louis VII, que Frédéric ne venait pas discuter la validité de l'élection pontificale, que le concile de Pavie avait décidé, et qu'il ne restait qu'à se soumettre à sa décision ; que l'empereur n'entendait pas reconnaître aux rois le droit d'approuver l'élection des papes, ce droit appartenant essentiellement au chef de l'empire. Louis VII, blessé de ces prétentions, s'écria que Frédéric ne tenait pas ses engagements ; il sauta à cheval et se sauva comme un écolier, content de

(1) Lettre de *Henri*, archevêque de Reims, frère du roi Louis VII (*Bouquet*, XVI, 30). Comparez les lettres de *Frédéric* à l'archevêque de Lyon et au duc de Lorraine. (*Bouquet*, XVI, 690, 691.)

(2) Epist. *Bertholdi*, Burgundiæ ducis ad Ludovicum. (*Bouquet*, XVI, 34.)

(3) Epist. *Geysæ*, Regis Hungariæ ad Ludovic. (*Bouquet*, XVI, 27.)



se tirer d'un mauvais pas (1). Indigné de tant de légèreté, Frédéric s'emporta en menaces contre la France (2), mais la guerre contre les Lombards absorba toutes ses forces : c'est dans les plaines de la Lombardie que devait se décider le grand procès qui agitait l'Europe entière. Alexandre, heureux du retour de Louis VII, se confondit en actions de grâces (3) ; les grands de Rome et d'Italie qui tenaient le parti du pape, félicitèrent le roi de France du service qu'il avait rendu à l'Église (4). Cependant Louis VII resta toujours faible et irrésolu; Frédéric ne désespéra pas de le ramener à lui. Trois années après la rupture des conférences de Laune, les négociations furent renouées. Alexandre s'était mis à la tête de la ligue lombarde, et faisait ouvertement la guerre à l'empire. Frédéric représenta vivement l'odieux de cette conduite au prince français : « Les Lombards étaient des rebelles, le pape était donc un chef de rebelles; comment le roi de France pouvait-il donner son appui à l'ennemi public de l'empire (5) ? » Louis VII était disposé à céder, si nous en croyons un chroniqueur (6). D'où venait ce nouveau revirement?

De graves dissensions avaient éclaté entre le roi d'Angleterre et l'archevêque de Canterbury ; Frédéric se hâta de nourrir cette mésintelligence ; il se rapprocha de Henri II et lui proposa le mariage de son fils avec la fille aînée du roi d'Angleterre : c'était un premier pas vers une alliance intime. Henri II, poussé à bout par l'opposition raide et tracassière de Thomas Becket, ne voyait plus dans Alexandre que le protecteur de l'homme qui empoisonnait sa vie ; il se plaignit amèrement que le pape protégeait un traître, il dit qu'il avait mieux mérité de la cour de Rome (7). Le roi d'Angleterre menaça de quitter le parti d'Alexandre, si le saint-père ne le délivrait de son ennemi mortel ; il communiqua cette

(1) Il y a sur les conférences de Laune des relations contradictoires ; nous nous sommes attaché aux lettres qui nous restent de Frédéric et des partisans d'Alexandre. Comparez *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. II, pag. 150 ; *Fleury*, Hist. eccl., livre LXX, § 60.

(2) « Vehementer irritatus, intentans Francigenis bellum. » *Helmoldus*, Cronic. Slavor., cap. LC. (*Bouquet*, XIII, 740.)

(3) Voyez ses lettres à Louis VII, dans *Bouquet*, XV, 780, 784.

(4) *Bouquet*, T. XVI, pag. 32, 33, 54.

(5) Epist. *Raynaldi* ad Ludovicum. (*Bouquet*, XVI, 120.)

(6) L'annaliste saxon dit que Raynald, archevêque de Cologne, fut bien reçu par Louis VII, « et fere impetrata causa pro qua venerat. » (*Leibnitz*, Accessiones historicæ, T. I, pag. 308.)

(7) Epist. ad Raynald. (*Bouquet*, XVI, 255.)

grave résolution à Raynold, chancelier de l'empire (1), en demandant un sauf-conduit pour les députés qui devaient porter son ultimatum à Rome. Les ambassadeurs anglais assistèrent à la diète de Würtzbourg; ils prirent, en présence de Frédéric, l'engagement solennel de suivre le parti de l'empereur dans le schisme qui déchirait la chrétienté (2). C'en était fait de la cause d'Alexandre, de la liberté de l'Église et même de l'indépendance des rois, si Henri II avait ratifié ces promesses téméraires ; mais les intentions du roi d'Angleterre étaient moins hostiles que son langage : il ne voulait qu'effrayer la cour de Rome pour lui arracher la condamnation de son adversaire. Quoique convaincu de la justice des prétentions de Thomas Becket, le souverain pontife résistait à ses exigences ; il cherchait à calmer le roi par des concessions. L'archevêque de Canterbury reprocha vivement ces faiblesses à la cour de Rome ; il ne voyait pas que la politique d'Alexandre lui était commandée par l'intérêt même de l'Église : si Henri II, poussé à bout, s'était rallié à Frédéric, il aurait entraîné l'inconstant Louis VII, et la chrétienté eût été mise dans les mains d'un seul homme, l'empereur.

Henri II resta fidèle à l'Église. Frédéric essaya encore de se rattacher le roi de France par une alliance de famille, mais le pape déjoua ces projets (3). La guerre du sacerdoce et de l'empire se décida à Lignano. Frédéric fut obligé de solliciter la paix. Il aurait voulu diviser ses ennemis, en traitant avec Alexandre seul et en excluant les Lombards de la négociation ; mais le pape sentit que sa force était dans l'alliance des cités italiennes, et que séparé d'elles, il était à la merci de l'empereur. Frédéric dut négocier avec ses sujets rebelles. Toutefois l'intérêt de la papauté dominait dans cette grande lutte, bien plus que la liberté de l'Italie. Rien ne le prouve mieux que les conférences qui préparèrent la paix : c'est le souverain pontife qui y joue le premier personnage, c'est lui qui est l'arbitre des destinées de l'Europe, c'est devant lui que l'empereur s'humilie, en faisant l'aveu public de

(1) *Epist. ad Raynaldum.* (Bouquet, XVI, 255.)
(2) *Guillaume de Malmesbury* le dit positivement. Voyez les sources dans *Mansi*, XXI, 1220. Frédéric le dit aussi dans une lettre au comte de Champagne. (*Bouquet*, XVI, 693.)
(3) Lettre d'*Alexandre* à Henri, archevêque de Reims, 1171. (*Bouquet*, XV, 901.)

ses fautes (1) : enfin c'est un concile général qui confirme la paix définitive de la chrétienté.

La paix n'était qu'une trêve; il y avait des prétentions inconciliables en présence : le pape et l'empereur aspiraient l'un et l'autre à la monarchie universelle. On avait essayé de la partager, en faisant du pape le chef spirituel et de l'empereur le chef temporel de la chrétienté; mais la souveraineté ne se partage pas. Rien ne le prouve mieux que la lutte de Frédéric et d'Alexandre. L'empereur, pour échapper à la domination du pouvoir spirituel, tenta de se subordonner ce pouvoir. De son côté, l'Église ne trouva qu'un moyen d'échapper à la domination du pouvoir temporel, ce fut de se le subordonner. Le plus puissant des papes va réaliser cette idée; c'est trop dire qu'Innocent III est le monarque universel, mais il est certain qu'en apparence il règna sur la chrétienté, et en réalité toute la politique se concentra à Rome.

III

Innocent III fut élu le 8 janvier 1198. Dès la première année, dès le premier jour de son pontificat, il porte ses regards et ses desseins sur toute la chrétienté; ce ne sont pas des affaires spirituelles qui l'occupent, ce sont presque exclusivement des intérêts politiques. Il commença par se rendre maître chez lui, en chassant les Allemands du patrimoine de saint Pierre; il se mit à la tête de la ligue toscane et il conserva avec la ligue lombarde les liens noués par Alexandre. L'héritier des Hohenstaufen était un enfant; sa mère, pour se concilier la protection du pape, mit le royaume de Sicile dans une dépendance étroite du saint-siége. Tout en consolidant la puissance temporelle des successeurs de saint Pierre. Innocent ne perdit pas de vue la grande affaire de la papauté; il prêcha la guerre sainte aux rois et aux peuples. L'Europe comptait dans son sein des ennemis aussi dangereux que les Turcs : le midi

(1) Voyez son discours dans *Mansi*, XXII, 190 : « Totus mundus evidenter agnoscat quod licet nos Romani imperii dignitate et gloria fulgeamus, tamen a nobis humanæ conditionis proprium dignitas Romana non abstulit, nec ignorantiæ vitium, majestas imperialis exclusit... Ecce enim Dei Ecclesiam, quam credebamus defendere, impugnavimus; et quam sperabamus extollere, pene destruximus. »



de la France menaçait de se détacher de Rome; Innocent y envoya deux moines de Cîteaux pour convertir les hérétiques : œuvre sainte en apparence, mais au fond il y a la tyrannie d'une Église qui ne veut laisser aucune indépendance à la raison, il y a le sang innocent versé pour maintenir l'unité catholique. Ces humbles moines avaient pouvoir de contraindre les princes à leur prêter assistance; sous peine d'excommunication et d'interdit, les seigneurs devaient purger leurs terres des hérétiques qui les souillaient (1).

Les hérésies à combattre, la chrétienté à armer contre les infidèles, voilà déjà une œuvre immense : elle ne suffit pas au génie ambitieux d'Innocent; son attention se portait en même temps sur le Nord à peine connu de l'Europe et sur le Midi. Dans la Norwége un roi, sorti de la classe la plus obscure du peuple, montrait peu de respect pour les libertés de l'Église. Comment le ramener à l'obéissance? Les foudres de Rome perdaient de leur puissance dans ces lointaines régions; Innocent eut recours à un moyen plus efficace, il arma les ennemis naturels de la Norwége, les rois de Danemark et de Suède, contre le tyran du Nord. En Espagne, le roi de Léon contracta successivement deux mariages contraires aux lois de l'Église; Innocent ne voulait pas que les princes s'affranchissent des règles imposées à tous les fidèles; il força Alphonse à se séparer de sa femme. Le roi de Portugal refusait de payer le tribut promis par son père; il fut obligé de céder (2).

Une question bien plus grave, dans laquelle l'existence même de la papauté était engagée, s'agitait en Allemagne. Le petit-fils de Frédéric Barberousse était un enfant au berceau; les princes allemands se divisèrent : les uns élurent un Hohenstaufen, Philippe de Souabe, les autres lui opposèrent Othon de Saxe. La lutte ne se concentra pas en Allemagne. Othon était le neveu de Richard Cœur-de-Lion; le roi d'Angleterre se joignit aux ennemis que les orgueilleux Hohenstaufen avaient en Allemagne et en Italie, pour engager le pape à confirmer l'élection d'un prince, ami de l'Église (3). Mais le roi de France ne pouvait permettre que le neveu du roi

(1) Voyez le tome VI de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(2) *Innocent.*, Epist. I, 383; I, 92. Comparez le tome VI[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(3) *Innocent. III*, Regist. de Imperio, Epist. III, 8.

d'Angleterre occupât le premier trône de la chrétienté; l'année même où Innocent fut appelé au siége de saint Pierre, Philippe-Auguste et Philippe de Souabe contractèrent une alliance contre Othon (1). L'intérêt du pape était évident : après la longue lutte d'Alexandre III contre Frédéric Ier, après les brutales violences d'Henri VI, c'eût été une folie que d'appeler le descendant d'une race ennemie de Rome, à être le défenseur du saint-siége. Innocent se prononça pour Othon; il fit part de sa décision aux princes de l'empire et aux rois de France et d'Angleterre. Il lui était facile de faire goûter l'élection d'Othon à Jean Sans-Terre, oncle de l'empereur; mais comment persuader à Philippe-Auguste qu'en choisissant un rival de sa famille, il agissait dans son intérêt! Innocent lui écrivit les lettres les plus affectueuses : « Il a à cœur l'affaire de l'empire, mais l'honneur du roi le touche davantage; il ne comprend pas qu'il puisse y avoir désaccord entre la France et le saint-siége. La grandeur de la papauté est attachée à la grandeur de la France; comment donc le pape pourrait-il concevoir la pensée de nuire au roi? Il désire plutôt d'accroître sa puissance et de relever l'éclat de sa couronne. L'élection d'Othon ne lui est pas hostile; il aurait beaucoup plus à craindre de l'ambition des Hohenstaufen : ne sait-il pas que Henri VI considérait déjà la France comme une province de l'empire (2)? » Philippe-Auguste ne se laissa pas convaincre par ces protestations d'amitié; esprit positif, il vit que la conséquence immédiate de l'élection d'Othon serait un danger pour lui : comment pourrait-il lutter tout ensemble contre ses barons, contre l'Angleterre et contre l'Allemagne? Dans une lettre vive et hautaine, il déclara au pape (3), qu'il ne se rendait pas à ses raisons et qu'il continuerait à traiter le protégé du saint-siége en ennemi. Les nombreux partisans que les Hohenstaufen avaient en Allemagne s'insurgèrent également contre Innocent. Pour vaincre la résistance universelle, le pape ne pouvait compter que sur l'Angleterre; mais là régnait Jean Sans-Terre, prince faible et lâche. Le souverain pontife ne cessait de le presser, de le stimuler. Parfois le misérable roi sortait de son indolence; il envoyait des subsides à Othon, il encourageait ses

(1) *Rymer*, Fœdera, T. I, pag. 70.
(2) *Innocent. III*, Regist. de Imp., Ep. 47, 64.
(3) *Idem, ibid.*, Ep. 63.

partisans, il prodiguait les faveurs à la puissante cité de Cologne; mais il retombait bientôt dans sa méprisable mollesse (1). Malgré les efforts du pape, Othon était perdu, lorsque l'assassinat de Philippe de Souabe donna gain de cause à Innocent.

Pendant que la double élection de Philippe et d'Othon divisait l'Occident, le pape intervenait dans toutes les parties de l'Europe: ici pour le maintien de l'ordre moral, là dans l'intérêt des croisades, ou pour la gloire du saint-siége. La croisade mettait le souverain pontife en rapport avec les deux mondes; pour frapper un coup décisif, il chercha à écarter les obstacles que les croisés rencontraient, tantôt dans la rivalité des princes chrétiens qui régnaient en Asie, tantôt dans le mauvais vouloir des empereurs grecs. Innocent écrivit au roi de Chypre, au comte de Tripoli, au prince d'Antioche, aux grands-maîtres des Templiers et des Hospitaliers. La négociation avec l'empire grec était plus délicate : le schisme divisait toujours Rome et Constantinople, les Grecs dédaignaient les ordres du saint-siége. Innocent fit appel aux sentiments qui devaient animer tout chrétien en présence des dangers que courait la terre sainte; il fit appel à l'unité qui devait régner dans l'Église, une par essence. Rien de plus curieux que la correspondance qui s'engagea sur ces ouvertures entre le pape et l'empereur. La discussion était en apparence théologique : l'évêque de Rome cite des textes de l'Écriture sainte pour établir la suprématie de la papauté : l'empereur en cite d'autres qui font un devoir à l'Église de respecter les puissances établies. Au fond, le débat était entre la prétention de Rome à la domination universelle, et la répugnance invincible qu'éprouvaient les descendants des Hellènes à plier sous le joug de ceux qu'ils appelaient des Barbares; l'accord était impossible. Les princes de l'Occident n'éprouvaient pas ces scrupules; ils allaient au devant de l'ambition du souverain pontife, les uns en sollicitant son appui ou son intervention, les autres en lui demandant la couronne royale (2). Innocent paraissait digne de gouverner le monde. Le roi de France pour lequel il professait une affection profonde, égaré par sa passion, repoussa une épouse légitime et osa contracter une nou-

(1) *Lappenberg*, Geschichte von England, III, 332, ss.
(2) Voyez le tome VIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

velle union; le pape n'hésita pas à combattre Philippe-Auguste, et comme le roi ne céda pas aux menaces, l'interdit jeté sur le royaume le força à rentrer dans son devoir.

Les prétentions d'Innocent croissaient avec sa puissance. La guerre déchirait la France et l'Angleterre; la division des chrétiens faisant la force des infidèles, le pape crut devoir leur imposer la paix : « La guerre, dit-il, est un péché, puisqu'elle procède des mauvaises passions de l'homme, et qu'elle lâche la bride à tout ce que la nature humaine cache de coupables instincts. Le souverain pontife a donc le droit, il a même le devoir d'intervenir (1). » C'était proclamer la souveraineté universelle, absolue de la papauté, car toutes les actions humaines ayant un côté moral, toutes tombaient, d'après la doctrine d'Innocent, sous la juridiction de l'Église. Mais le pape touchait ici à des intérêts hostiles, à des passions rivales; le roi de France et ses barons repoussèrent les injonctions du souverain pontife avec hauteur. Il y a plus; les croisés mêmes qu'Innocent avait réunis avec tant d'efforts, échappèrent à sa direction; au lieu de délivrer le tombeau du Christ, ils allèrent faire la conquête d'un empire chrétien, en bravant les défenses réitérées du saint-siége. La prise de Constantinople troubla l'esprit si ferme d'Innocent : il ne savait comment accorder les succès miraculeux des croisés avec leur désobéissance : d'un autre côté, il voyait un jugement de Dieu dans la défaite des Grecs schismatiques, dans la victoire des vrais croyants. Il accepta le fait accompli et chercha, en adroit politique, à en tirer le parti le plus avantageux. Il espérait que l'unité prévaudrait sur le schisme. Vain espoir! La conquête ne fit qu'envenimer les haines de race et de religion. Constantinople retourna aux Grecs, et la terre sainte resta aux infidèles.

L'Occident offrait un terrain plus favorable à l'ambition de la papauté. Innocent envoya un légat couronner le prince des Bulgares; le roi de Hongrie prit ombrage de l'appui que le pape donnait à ses ennemis, mais pour triompher de son opposition, il suffit à Innocent de laisser tomber la menace qu'il empêcherait le couronnement de son fils (2). Il accorda le titre de roi au duc de

(1) Voyez mes *Études sur la Papauté et l'empire.*
(2) *Gesta Innocentii III*, cap. LXXVIII.

Bohême, pour le récompenser d'avoir embrassé le parti de Philippe de Souabe (1). Le prince d'Aragon alla lui-même à Rome mettre son royaume sous la protection de saint Pierre et recevoir du pape la dignité royale. Un roi plus puissant fut obligé, pour sauver sa couronne, de la déposer aux pieds d'Innocent : Jean Sans-Terre se fit le vassal du saint-siége (2).

Cette victoire du pape ne compensa pas l'échec qu'il éprouva en Allemagne. Pendant dix ans il fit des efforts inouïs pour éloigner les Hohenstaufen du trône impérial et pour y placer Othon; lorsqu'il crut être au comble de ses désirs, son protégé devint son ennemi, et pour l'abattre, Innocent fut obligé d'appeler à l'empire le rejeton des Hohenstaufen, Frédéric II, qu'il aurait voulu confiner dans l'île de Sicile, et à qui le monde allait être trop étroit. Othon, à peine couronné, fut excommunié. Cela changea la situation politique de l'Europe. Le roi de France devint l'appui du jeune Frédéric, et se ligua avec lui contre l'empereur (3). Othon, voyant dans Philippe-Auguste son adversaire le plus redoutable, l'attaqua, espérant vaincre en lui l'appui de la maison de Souabe et du saint-siége ; il se mit à la tête d'une coalition contre la France. Les barons, mécontents de leur impérieux suzerain, s'unirent avec le roi d'Angleterre et les partisans de l'empereur ; sûrs de la victoire, les coalisés se partageaient déjà la France, quand la bataille de Bouvines vint anéantir ces présomptueuses espérances (4).

La bataille de Bouvines fut un triomphe de la royauté sur la féodalité ; elle fut aussi en apparence un triomphe pour l'Église. Othon, l'empereur excommunié, ne se releva pas de sa défaite ; il alla mourir dans un coin obscur de l'Allemagne. Mais la victoire de l'Église ne tourna pas à son avantage ; ce fut Frédéric II qui en recueillit les fruits. Il y a, au milieu de la grandeur d'Innocent III, des signes qui annoncent la prochaine décadence de la papauté; elle obéissait aux lois qui régissent les choses hu-

(1) *Innocent.*, Ep. VII, 42.

(2) Voyez le tome VI[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

(3) Traité entre Philippe-Auguste et Frédéric II. *(Bouquet,* XVII, 85; Historia diplomatica Frederici II, T. I, pag. 227.)

(4) Le discours que *Guillaume le Breton* met dans la bouche d'Othon, avant la bataille de Bouvines, dévoile les projets et les espérances des coalisés. *(Philipp.* X, 563, ss., dans *Bouquet,* XVII, 252.)

maines. Tout change incessamment et se modifie sur la terre : arrivée au comble de sa puissance, la papauté devait décliner. Cependant, avant de mourir, Innocent déploya dans toute sa magnificence la domination spirituelle et temporelle qui allait échapper au saint-siége. En 1213, il convoqua un concile général qui devait s'assembler à Rome dans deux ans. L'objet de la réunion était de rétablir la paix et l'harmonie dans la chrétienté et de l'armer contre les infidèles : c'était un immense effort pour fonder l'unité de la foi dans les deux mondes. Si le but avait pu être atteint, la monarchie papale eût reposé sur des fondements inébranlables ; mais la monarchie universelle, qu'elle se prétende spirituelle ou temporelle, est contraire aux desseins de Dieu. Le concile de Latran, en témoignant de la puissance des papes, témoignait en même temps des excès de cette puissance. Voltaire appelle les *conciles* le *sénat* de la chrétienté. Le concile de Latran était une assemblée de rois et de princes ; mais la liberté y faisait défaut : un seul homme dictait les décisions, le souverain pontife. Jamais Rome n'avait vu un spectacle plus imposant : 410 évêques, 71 archevêques, les patriarches de Jérusalem et de Constantinople, plus de 800 abbés, un grand nombre de procureurs pour les absents, représentaient les Églises chrétiennes : il y avait des ambassadeurs de Frédéric II, roi de Sicile, élu empereur d'Allemagne, de l'empereur de Constantinople, des rois de France, d'Angleterre, de Hongrie, de Jérusalem, de Chypre et d'Aragon, des députés innombrables des villes et des seigneurs (1). C'étaient des états généraux autant qu'un concile ; ses décrets concernent la politique tout ensemble et la religion. L'Angleterre venait d'arracher à son roi la charte célèbre qui est le principe de sa liberté, et qui est devenu le principe de la liberté du monde. Innocent III lança les foudres de l'excommunication contre les barons téméraires qui avaient osé entreprendre sur l'autorité d'un vassal du saint-siége. Le midi de la France était ensanglanté par la guerre la plus odieuse, guerre commencée pour extirper l'hérésie et qui finit par dépouiller un prince de ses États. Si nous en croyons le poète qui a chanté les malheurs de son pays, cette spoliation agita

(1) « Necnon et aliorum principum et magnatum, civitatum, aliorumque locorum ingens fuit multitudo. » *Abb. Ursperg.* Chronic., dans *Mansi*, XXII, 955.

vivement l'assemblée. Érigeant en droit ce qui n'était qu'un odieux abus de la force, le concile décida que si le seigneur d'une terre négligeait de la purger des hérésies qui l'infectaient, c'est à dire, s'il refusait de livrer ses propres sujets au bûcher, il serait excommunié, ses vassaux déliés de leur serment de fidélité, et ses domaines livrés à la conquête des catholiques, afin de les conserver dans la pureté de la foi (1). Othon essaya de faire valoir ses droits contre Frédéric II; les Milanais, ennemis nés des Hohenstaufen, plaidèrent sa cause; ils n'épargnèrent pas les promesses, mais il fut facile aux adversaires de l'empereur excommunié de repousser un prince qui avait violé son serment aussitôt qu'il l'avait prêté. Innocent avait été trop cruellement trompé pour revenir à son protégé; il se prononça pour le descendant des Hohenstaufen (2).

IV

Innocent mourut au milieu de sa gloire, mais le grand politique dut avoir bien des appréhensions pour l'avenir. Ce n'était pas sans raison qu'il avait lutté pendant dix ans pour repousser les Hohenstaufen du trône d'Allemagne; à peine Frédéric II fut-il couronné, que la dissension recommença entre l'empire et le sacerdoce. Frédéric hérita de sa mère le royaume de Sicile et comme roi d'Allemagne il était le maître de la haute Italie; la papauté se trouvait donc enserrée dans les États d'un prince qui au fond lui était hostile; son indépendance, son existence même était compromise. Innocent III avait cherché à écarter le danger en imposant à Frédéric l'engagement d'abandonner la couronne de Sicile à son fils Henri, aussitôt qu'il aurait reçu la couronne allemande (3); mais à peine le pape fut-il mort, que Frédéric fit élire son fils roi d'Allemagne. Honorius se plaignit vivement de ce manque de foi; Frédéric fit de nouvelles promesses (4), ce qui ne l'empêcha pas de concentrer dans ses mains les forces de l'Allemagne et de l'Italie. Pour briser une puissance qui menaçait leur avenir, les papes

(1) *Concile de Latran*, c. 3.
(2) *Mansi*, T. XXII, pag. 1075.
(3) Acte du 1er juillet 1215, dans *Martene*, Collect. Ampliss., II, 1242.
(4) *Historia diplomatica Friderici*, T. I, pag. 469.

s'allièrent aux ennemis de l'empereur, les Lombards. La papauté avait raison de combattre les Hohenstaufen; mais les Hohenstaufen, de leur côté, avaient raison de chercher dans la possession de l'Italie une garantie contre les usurpations de Rome. Si la puissance de Frédéric II était redoutable pour le saint-siége, l'ambition du saint-siége ne l'était pas moins pour l'empereur. Il ne s'agissait plus d'une suprématie spirituelle; les souverains pontifes déclaraient fièrement que *Jésus-Christ avait fondé une domination à la fois royale et sacerdotale, et qu'il avait donné à saint Pierre l'empire de la terre et des cieux* (1). Il n'y avait donc aucune limite à la puissance des successeurs de saint Pierre, des vicaires du Christ : logiquement, ils étaient les monarques universels de la chrétienté.

Jamais les prétentions des papes ne s'étaient manifestées avec plus de hauteur; elles menaçaient tous les souverains. Frédéric ne cessait de le dire dans les appels passionnés qu'il adressait aux princes et aux peuples : « Si la papauté l'emporte sur l'empire, il n'y a plus ni royauté ni seigneurie, l'évêque de Rome sera l'unique maître du monde. » Pourquoi donc l'empereur ne parvint-il pas à former une coalition contre la monarchie universelle des papes? L'Angleterre et la France étaient les seuls royaumes qui comptaient dans le système politique de l'Europe au treizième siècle. L'Espagne était toujours absorbée par sa lutte contre les Arabes, l'Italie faisait nominalement partie de l'empire d'Allemagne, les royaumes du Nord étaient plus ou moins isolés. Toute la vie de Frédéric se passa en négociations avec l'Angleterre et la France, soit pour obtenir leur appui contre le saint-siége, soit pour s'assurer au moins leur neutralité.

L'Angleterre était en proie à des agitations continuelles, suite de sa liberté naissante : il en résulta que les forces de son puissant baronnage se concentrèrent dans les révolutions intérieures. Telle est la cause profonde de son isolement. Frédéric essaya de s'attacher le roi d'Angleterre par une alliance de famille, en épousant sa sœur; l'alliance paraissait devoir être intime, mais la faiblesse d'Henri III ne permettait pas de compter sur son appui. Quand Frédéric lui fit part de l'insurrection des Lombards, il

(1) *Innocent IV*. (Voyez le tome VI[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.)

répondit qu'il considérait les injures faites à l'empereur comme adressées à lui-même ; il écrivit au pape et aux cardinaux, pour les engager à prendre le parti de l'empereur contre les cités rebelles: « Ceux qui attaquent l'autorité impériale, dit-il, attaquent par cela même l'autorité de l'Église, puisque l'empereur est le défenseur né du siége apostolique (1). » Le roi d'Angleterre se faisait-il à ce point illusion sur la lutte du sacerdoce et de l'empire, de croire que la papauté était intéressée à réprimer la rébellion des Lombards? Tant de naïveté dut étonner la cour de Rome. Frédéric se chargea d'ouvrir les yeux à son beau-frère sur la politique du saint-siége : « Le pape est l'allié des Lombards contre l'empire. Maintenant que les armées impériales ne laissent plus de ressource aux rebelles, il fait semblant de travailler à la concorde de la chrétienté en convoquant un concile, mais son but réel est de venir en aide aux cités italiennes. Tant que celles-ci avaient le dessus, il refusa de réunir un concile ; depuis qu'elles sont abattues, il ne parle que paix, afin de les mettre à l'abri des armes de l'empereur. Voilà comment la cour de Rome sauvegarde les droits de l'empire (2). »

Henri III ne pouvait plus se tromper sur les intentions du pape, mais telle était sa faiblesse, qu'il laissa publier en Angleterre la bulle qui excommuniait son beau-frère; il y a plus, il permit aux légats de lever des subsides sur l'Église anglicane au profit du saint-siége. « Est-ce là, lui écrivit Frédéric indigné, est-ce là la conduite d'un parent, est-ce là la politique d'un roi? Henri ne voit-il pas qu'en obéissant aussi niaisement aux ordres qui lui sont envoyés de Rome, il se fait l'allié de notre ennemi mortel (3)? Convient-il à un frère, à un ami, à un prince, de donner son appui au pape contre l'empereur, pendant qu'il est en paix avec l'empire? N'est-ce pas donner raison au souverain pontife qui se vante, chose honteuse! que le roi d'Angleterre est son vassal (4)? » Frédéric, connaissant la nullité de son royal frère, s'adressa aux ba-

(1) Epistola *Henrici* ad Papam, a. 1236 *(Rymer*, I. 229) : « Maxime cum, si læderetur in tantum celsitudo imperialis, non leviter se læsam reputare deberet dignitas Ecclesiæ Romanæ. »

(2) Epist. *Friderici* ad Henricum, a. 1238. *(Rymer*, I, 236.)

(3) « Capitali inimico nostro *fatue obediendo*. »

(4) « Gloriatur, quod non sine multa verecundia dicimus, in vobis habere dominii ligii potestatem. » Litteræ *Friderici ad Henricum*, dans *Rymer*, I, 237.

rons pour les exciter à s'opposer à la funeste politique de leur roi: « Les Anglais, dit-il, deviennent les esclaves du pape, eux qui brillaient autrefois par leur liberté. Que dirait Richard Cœur-de-Lion, que dirait Henri II, que diraient tous les ancêtres du roi, s'ils voyaient cet abaissement (1)? » La voix de Frédéric passa inaperçue au milieu des troubles qui agitaient l'Angleterre. La mort de l'impératrice Isabelle rompit le faible lien qui attachait Henri à Frédéric; l'Angleterre devint de fait l'alliée de l'Église romaine, par les subsides énormes que les légats ne cessaient d'arracher à l'Église anglicane (2). Au plus fort de la lutte, Frédéric fit encore un appel au roi, pour le constituer arbitre dans la querelle du sacerdoce et de l'empire (3). Henri se contenta d'envoyer des ambassadeurs au concile de Lyon, en les chargeant de soutenir les intérêts de Frédéric. Mais l'orgueilleux Innocent IV n'écouta pas même les doléances que le clergé anglais présenta au concile sur les extorsions inouïes et les excès de pouvoir que les légats pontificaux se permettaient en Angleterre.

Nous avons dit ailleurs quels furent les rapports de Frédéric II avec Louis IX. Depuis que Philippe-Auguste avait fait alliance avec les Hohenstaufen contre Othon et Jean Sans-Terre, les relations de la France et de l'empire ne cessèrent d'être amicales. Les traités furent renouvelés avec Louis VIII et Louis IX (4) : c'étaient des conventions constatant les rapports de bon voisinage qui existaient entre les deux royaumes, plutôt que des alliances offensives ou défensives. Le baronnage de France, blessé dans son orgueil et dans ses intérêts par la puissance croissante de l'Église, était hostile à la papauté (5); il eût été facile de l'entraîner dans une alliance avec Frédéric II contre le saint-siége. Mais une pareille guerre répugnait aux idées religieuses du roi; saint Louis se contenta de garder une stricte neutralité. Il ne permit pas aux agents de Rome de lever des subsides en France; plus d'une fois le pieux roi, voyant dans la triste lutte du sacerdoce et de l'empire un obstacle à la guerre sainte, fit des tentatives auprès des souverains

(1) *Frederici*, Epist. ad barones Angliæ. (*Rymer*, I, 237.)
(2) *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. IV, pag. 97.
(3) Epistola Henrici ad Fridericum. (*Rymer*, I. 260.)
(4) *Pertz*, Leg., T. II, pag. 253, 293.
(5) Voyez le tome VIe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

pontifes pour les amener à des sentiments de conciliation. Les papes, hommes politiques plus que chrétiens, n'écoutèrent pas saint Louis; ils continuèrent à lutter avec une énergie sauvage contre Frédéric, parce que les Hohenstaufen étaient comme une incarnation de la monarchie universelle, et que cette monarchie compromettait la liberté et la domination du saint-siége; mais eux aussi prétendaient à la monarchie universelle et pour atteindre le but de leur ambition, ils ne reculaient devant aucun moyen.

Au seizième siècle, un Italien de génie publia un livre sur la politique des *princes;* quand l'humanité s'éleva à des sentiments plus moraux, elle flétrit la doctrine de *Machiavel*, en qualifiant de *machiavélisme* la mauvaise foi et la duplicité. Le *Prince* de *Machiavel* eut des précurseurs dans les papes du treizième siècle. Suzerains de la Sicile, ils dépouillent un enfant de l'héritage de ses pères; ils négocient en même temps avec l'Angleterre et les derniers Hohenstaufen; puis, faussant leur foi, ils traitent avec Charles d'Anjou. L'iniquité se consomme; Conradin meurt de la main du bourreau, il n'y a plus d'empire. Mais alors une autre lutte s'ouvre; les nations paraissent sur la scène. La papauté décline, l'Église est en décadence; les successeurs de saint Pierre recherchent l'appui de ces mêmes rois qu'ils excommuniaient et déposaient au moyen âge. C'est le commencement d'une nouvelle ère politique dans laquelle ce ne sont plus les papes qui jouent le premier rôle, mais les rois, organes des nations.

V

Quelle a été l'influence de la papauté sur l'état politique de l'Europe pendant l'époque de sa domination? A la fin du treizième siècle, l'Europe est constituée, à peu près telle qu'elle l'est aujourd'hui. Les deux peuples qui étaient sous l'influence immédiate du saint-siége ne parvinrent pas à l'unité. Des écrivains catholiques ont voulu faire des papes les défenseurs de la liberté italienne. Nous croyons avec *Machiavel* que la papauté est incompatible avec l'indépendance et l'unité de l'Italie : si la lutte du sacerdoce et de l'empire arracha les cités italiennes à la domination des empereurs, ce fut pour les livrer, désunies et divisées, en proie à tous

les conquérants. L'Allemagne fut déchirée et affaiblie par sa guerre avec les papes au moment même où elle aurait eu besoin de toutes ses forces pour se concentrer en une puissante unité; ce sont les papes qui y jetèrent une semence de division irremédiable, en aidant les princes à rendre la couronne élective; par là l'Allemagne devint une confédération de princes, ayant l'empereur pour chef, mais sans unité et sans force. Les deux royaumes sur lesquels les souverains pontifes prirent appui dans leur guerre avec l'empire présentent un spectacle bien différent : la France et l'Angleterre se constituèrent en nations indépendantes et fortes. La France accorda librement son concours au saint-siége, en conservant toujours son indépendance. L'Angleterre plia quelque temps sous les lois de Rome, mais c'étaient ses rois plutôt que la nation : dès qu'un prince énergique occupa le trône, elle proclama son indépendance. L'unité de la France et de l'Angleterre est-elle due à l'action de la papauté, comme la division et la faiblesse de l'Allemagne et de l'Italie doivent lui être attribuées? Les papes avaient intérêt à la force des peuples sur lesquels ils s'appuyaient; ils ne firent rien pour arrêter ou contrarier le développement naturel vers l'unité en France et en Angleterre; leur influence, pour être négative, n'en fut pas moins puissante.

A la fin du treizième siècle, on remarque déjà un commencement de système politique en Europe. L'isolement a cessé; les rois de France et d'Angleterre interviennent dans les élections de l'empire d'Allemagne, des coalitions se forment, les intérêts se compliquent. Il y a au milieu de la diversité féodale un principe d'unité : c'est à la papauté, à l'Église, qu'il faut en rapporter la cause. C'est encore elle qui unit les peuples de l'Occident dans les guerres qu'on appelle saintes, et qui furent saintes du moins en ce sens qu'elles préparèrent l'unité du monde.

II. — La papauté et l'Orient

I

Les croisades ont fondé l'unité politique de l'Europe. Lorsqu'elles commencent, les peuples chrétiens se connaissent à peine; tout d'un coup ils se trouvent mêlés, confondus dans une même

entreprise, poursuivant un même but, animés d'un même esprit. Les guerres saintes ne sont pas l'œuvre de telle ou telle nation, elles sont l'œuvre de toute la chrétienté. Cependant ce ne sont pas des masses confuses qui se jettent sur l'Asie; le rapprochement des diverses races fait éclater la différence de leurs caractères, de leurs dispositions, de leurs tendances : la grande loi de l'humanité se montre en germe, l'unité dans la diversité. Les croisades, tout en donnant aux peuples chrétiens conscience de leur fraternité, établissent en même temps un lien entre l'Occident et l'Orient. Les deux mondes sont profondément hostiles, mais l'opposition, la haine même est le premier pas vers l'union. Telle est la loi providentielle qui régit les luttes sanglantes des hommes; on dirait, à voir leur animosité, qu'ils veulent s'entre-détruire, et ils finissent par se donner la main comme frères.

La politique de la papauté parcourut les mêmes phases. Son premier appel à l'Europe est un cri de guerre; elle voudrait volontiers, si elle en avait le pouvoir, anéantir les ennemis du Christ; elle songe à peine à les rendre chrétiens. Mais les guerres à outrance ne sont jamais de longue durée; la lutte ne tarde pas à convaincre les plus passionnés qu'il n'est pas donné à l'homme de détruire ce que Dieu a créé. Les papes, désespérant de vaincre les Sarrasins, cherchent à les convertir. Quoique ces tentatives de propagande aient échoué, elles présentent un grand intérêt, car elles ouvrent la véritable voie par laquelle le monde doit arriver à l'unité : l'unité religieuse ne peut pas s'établir par la force, elle doit résulter de la persuasion. Il faut donc que la lutte s'engage dans le domaine des idées. Les premiers rapports intellectuels de l'Orient et de l'Occident ont quelque chose de naïf; en voyant les papes exposer les dogmes catholiques aux sultans, l'on se surprend à sourire de l'excessive confiance qu'ils ont dans la vérité de leur doctrine. C'est le résultat de l'étroitesse d'esprit, produit d'un dogme exclusif. Les ennemis de la chrétienté, les Sarrasins sont tout aussi convaincus de la vérité du Coran. Il y a dans cette collision de deux religions également exclusives un grand enseignement. Toutes deux se prétendent en possession de la vérité absolue; ne serait-ce pas une preuve que la vérité absolue n'existe pas pour l'homme? Que cela ne nous décourage pas dans les efforts que nous faisons pour la connaître:

il suffit à notre salut comme à notre ambition, quà mesure que nous avançons vers l'accomplissement de notre destinée, les nuages qui obscurcissent notre vue se dissipent et que notre esprit s'illumine d'un nouveau rayon de la vérité éternelle; mais Celui-là seul qui est la Vérité, la voit dans toute sa splendeur.

Dans la seconde moitié du douzième siècle, le pape Alexandre III reçut, dit-on, des lettres du sultan d'Iconium, dans lesquelles le prince sarrasin manifestait le désir d'embrasser la foi de Jésus-Christ. Le fait est peu probable, car de tous les peuples que l'on appelle infidèles, ce sont les mahométans qui se montrent le moins disposés à se soumettre à l'Évangile, et ce n'est pas au milieu de la lutte à mort des croisades qu'un pareil désir pouvait naître. Quoi qu'il en soit, le pape répondit au sultan; sa lettre est une instruction sur les grands mystères du christianisme. Le souverain pontife avoue que le dogme de la Trinité dépasse les bornes de l'intelligence humaine; mais plus la chose est obscure, dit-il, et difficile à croire, plus il y a de mérite à la foi. Il cherche à prouver que cette croyance est antérieure au christianisme et date de Moïse : si la preuve pouvait être faite, il y aurait un lien de plus entre le christianisme et le mahométisme, l'une et l'autre religion procédant des Hébreux. Le péché originel et l'incarnation du Fils de Dieu pour racheter les hommes de la damnation éternelle, sont des mystères plus incompréhensibles encore que la Trinité; comment croire qu'un Dieu naît et meurt? C'est, répond Alexandre, que Jésus-Christ était à la fois homme et Dieu. Mais là gît précisément la difficulté : comment un même être peut-il être tout ensemble fini et infini? Le pape ne nous donne pas de réponse à cette question. Il termine en engageant le prince sarrasin à se laisser baptiser, seul moyen pour entrer dans la société des élus (1).

On ne voit pas, dit *Fleury*, que cette lettre ait eu quelque effet. Les relations entre les papes et les princes sarrasins continuèrent, mais elles n'avaient pour objet que l'échange ou la rançon des captifs. Il nous reste deux lettres de Saladin et de son frère au pape Lucius III, en réponse à des ouvertures qui leur avaient été faites par le saint-siége; elles nous apprennent quelle haute idée

(1) Epist. *Alexandri*, ad Soldanum Iconii. (*Mansi*, XXI, 892.)

on se formait du pape dans le monde oriental. Les mahométans avaient également un chef spirituel, et le calife était aussi le commandant des fidèles; rien n'était plus naturel que de transporter ces idées et ces faits au souverain pontife. « Nous savons, disent les princes sarrasins à Lucius, que tous les chrétiens vous obéissent et vous craignent et que personne n'oserait se mettre en opposition avec vos ordres. » Le ton de la correspondance est du reste très amical. Saladin dit qu'il a reçu la lettre du pape *avec un cœur content et un esprit joyeux*. Le frère de Saladin est encore plus prodigue de démonstrations affectueuses : il regarde le pape comme *son meilleur ami*. Il n'y a pas une apparence de fanatisme dans leurs paroles; leurs pensées sont religieuses, mais ce sont des sentiments que toutes les croyances peuvent accepter. Malek-Adel prie Dieu d'inspirer au pontife de Rome, ainsi qu'à lui-même, ce qu'il convient de faire, *avec le secours de la grâce divine, pour le salut des chrétiens et des musulmans* (1).

Saladin porta le coup de mort à la puissance des chrétiens dans la Palestine; il s'empara de la ville sainte qui depuis lors est restée au pouvoir des infidèles. Innocent III usa de toute son influence pour reconquérir le tombeau du Seigneur; mais le pape, grand politique, ne se faisait plus illusion sur les résultats des croisades : il n'espérait pas ramener les Sarrasins à Jésus-Christ, ni par la force, ni par la persuasion. Dans une lettre qu'il écrivit au frère de Saladin, Innocent III proposa une espèce de transaction, une trêve perpétuelle entre l'Orient et l'Occident; il ne demandait aux Sarrasins que la cité de Jérusalem : « Cette possession, dit-il, est de peu d'avantage pour eux et les entraîne dans des guerres continuelles avec l'Europe; la victoire ne pourrait-elle pas se prononcer à la fin pour les peuples chrétiens? Car *Dieu transporte les trônes à son gré et donne les royaumes de ce monde à qui il veut* (2). »

Les relations entre le saint-siége et les princes sarrasins reprennent une couleur religieuse sous les successeurs d'Innocent. Grégoire IX écrit au calife de Bagdad, en invoquant les patriarches, les prophètes et les apôtres, pour prouver la vérité de la

(1) Les deux lettres se trouvent dans *Raoul de Dicet*, Imagines historic. (*Bouquet*, XVII, 623.)
(2) *Epist. Innocentii III*, dans *Richard de Saint-Germain*. (*Muratori*, VII.)



doctrine chrétienne; il croit qu'il est impossible de ne pas se rendre à l'évidence des témoignages qu'il accumule. Le pape ne craint pas de menacer les Sarrasins de la colère céleste, s'ils refusent de se convertir, car désormais ils seront sans excuse devant Celui qui viendra juger les hommes au milieu des flammes. C'est pour sauver leurs âmes que le saint-père, suivant les traces de l'apôtre des gentils, appelle les Sarrasins à la foi : « Nous ne demandons pas votre royaume, dit-il, nous n'avons d'autre ambition que celle de votre salut (1). » On ne sait si le successeur de Mahomet répondit au vicaire du Christ; mais il nous reste des lettres d'autres princes sarrasins à Innocent IV, qui nous font connaître les sentiments de l'Orient musulman sur la grande question soulevée par la papauté, l'unité et la vérité religieuses.

Il y a deux révélations en présence : le calife et le pape se prétendent l'un et l'autre chefs des vrais croyants, l'un et l'autre aspirent à la domination du monde, leur conviction dans la vérité de leur foi est la même. Nous avons entendu les souverains pontifes exposer les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Le calife oppose à ces dogmes obscurs une vérité éclatante comme la lumière du soleil, l'unité de Dieu, créateur du monde : c'est le Dieu prêché par Mahomet. Il ne rejette pas la tradition juive et chrétienne; il honore Moïse et Jésus-Christ, mais d'après lui Mahomet est le dernier et le plus grand des prophètes. Si le pape le désire, dit-il, on ouvrira des conférences dans lesquelles les deux religions seront discutées à fond; le calife a la ferme persuasion que le Coran sortira vainqueur de la lutte. La correspondance des princes sarrasins respire une tolérance, une humanité qu'on est étonné de rencontrer au treizième siècle, à la fin de la lutte sanglante engagée par la papauté contre le mahométisme. Ils honorent le pape comme le calife des chrétiens, ils ne se scandalisent pas de ce que le chef de la chrétienté veut les convertir à une religion réprouvée par Mahomet, ils comprennent son zèle et le louent; ils lui tiennent compte de ses bonnes intentions : « Il leur a fait part de la doctrine qu'il regarde comme le seul moyen de salut, il a bien fait. » Ils répondent à Innocent IV dans le même esprit; eux aussi sont

(1) Lettre de Grégoire IX au calife, aux sultans de Damas et du Caire. (*Raynaldi*, Annal., ad a. 1233, § 16-22.)



convaincus de la divinité de leur croyance; c'est Dieu qui a envoyé Mahomet, et ceux qui le suivent sont sûrs de la vie éternelle. Ils exposent leurs sentiments au pape, avec le désir qu'il en fasse son profit (1).

Rien de plus intéressant que cette correspondance. Le christianisme et l'islamisme prétendaient chacun avoir la possession exclusive de la vérité. Ces prétentions étaient inconciliables, l'une détruisant radicalement l'autre; mais par cela même l'une ne pouvait ruiner l'autre. La correspondance théologique des papes et des califes n'aboutit à rien. Les relations politiques cessèrent même entièrement avec la domination des chrétiens dans la Palestine. Mais les croisades avaient frayé aux missionnaires les chemins de l'Asie; ils continuèrent à les pratiquer. Au moment même où les rapports des papes avec les Sarrasins vont s'arrêter, de nouveaux liens s'établissent entre l'Europe et l'Asie. La conquête la plus brutale dont l'histoire fasse mention a pour résultat d'introduire les Européens jusqu'au fond de l'Orient. C'est encore le christianisme, c'est la papauté, son organe, qui ouvrent ces communications.

II

Au commencement du treizième siècle, un immense mouvement de peuples se fait dans les steppes de l'Asie. Les Tartares, à la voix de Tchinggiskhan, se jettent à la fois sur l'Orient et sur l'Occident, ils campent en Chine et en Allemagne. La rapidité de leur invasion tient du prodige. En 1208, ils subjuguent les Turcs orientaux. En 1223, ils livrent bataille sur les bords de la Kalka aux princes russes. En 1240, ils envahissent la Pologne et la Hongrie et menacent l'Allemagne : des envoyés tartares se présentent devant Frédéric II, et somment l'empereur de reconnaître l'autorité du grand khan. L'ambition des Tartares est de conquérir la terre entière; c'est Tchinggiskhan qui leur a donné cette mission; le khan s'intitule le roi du monde (2). Des rapports, moitié poli-

(1) Voyez les lettres des califes et des autres princes dans *Raynaldi*, Ann.. ad a. 1247, § 57-75.

(2) *Jean du Plan de Carpin*, chap. VIII, § 1 dans le *Recueil de Voyages*, publié par la Société de géographie, T. IV, pag. 715.

tiques, moitié religieux, ne tardèrent pas à s'établir entre les chrétiens et les conquérants de l'Asie. Il y avait un lien entre eux, ils avaient les mêmes ennemis; Bagdad était tombé, mais il restait à vaincre les restes des Seldjoucides d'Iconium, les rois de la race de Saladin et les autres princes musulmans avec lesquels les Francs étaient en guerre; les Mongols et les Francs étaient donc alliés naturels. En même temps le bruit se répandit que les Tartares avaient beaucoup de chrétiens au milieu d'eux. La fable du *prêtre Jean* faisait croire à l'existence d'une chrétienté orientale; d'ailleurs les Mongols combattaient avec acharnement les sectateurs de Mahomet : c'était presque un signe de christianisme dans ces temps d'ignorance. Ainsi s'expliquent les ambassades qu'Innocent IV envoya aux Tartares. Trois frères mineurs furent députés aux peuples nomades qui campaient sur les bords du Wolga; des frères prêcheurs allèrent trouver les Tartares de la Perse.

Les lettres dont les missionnaires étaient chargés durent surprendre les farouches conquérants de l'Asie. Le pape y parle du péché originel et de l'immense bonté de Dieu le Père qui, voulant réparer la misère du genre humain, envoya son Fils pour le relever de la chute d'Adam. Jésus-Christ, dit-il, Fils de Dieu, en montant au ciel, a laissé un vicaire sur la terre auquel il a confié le soin des âmes et les clefs du royaume des cieux. C'est comme successeur de saint Pierre qu'Innocent envoie des députés aux Tartares, dans le désir de les convertir à la foi chrétienne et d'opérer leur salut (1). Il fallait une singulière puissance d'illusion et une grande ignorance des choses orientales pour croire au succès d'une pareille mission. L'illusion s'explique par la conviction où était le pape que la vérité de la doctrine chrétienne devait frapper les esprits, comme les rayons du soleil frappent les yeux. Les bruits qui couraient sur les dispositions favorables des Tartares pour le christianisme augmentèrent la confiance du souverain pontife; mais ces vagues rumeurs n'avaient d'autre fondement que l'indifférence des Tartares pour toutes les religions positives. Leur croyance était un théisme abstrait, sans culte et par cela même d'une grande tolérance (2) : c'était une religion de conqué-

(1) *Raynaldi*, Annal., a. 1245, § 15-17.
(2) « Et quia de cultu Dei nullam legem observant, neminem adhuc, quoad intelleximus, coege-

rants. Des missions chez un pareil peuple n'avaient aucune chance de succès. Elles n'en ont pas moins un haut intérêt pour l'histoire; c'est le premier lien entre l'Occident et le lointain Orient. L'humanité doit de la reconnaissance aux moines obscurs qui osèrent braver les dangers d'une route ignorée, et s'exposer à la cruauté d'une race qui marquait ses conquêtes par des pyramides d'ossements humains; ils se dévouèrent à l'intérêt de la chrétienté et à la cause de Dieu (1).

Les missions avaient encore un objet politique. Le pape se plaint dans ses lettres des barbaries commises par les Tartares dans la Pologne et dans la Hongrie, sur des populations qui ne les avaient pas offensés; il demande quel est le but de ces invasions sanglantes, quels sont les projets des conquérants; comme père et seigneur des chrétiens, il désire qu'il y ait paix entre eux et les Tartares (2). Écoutons la réponse que le khan fit aux frères mineurs (3): « *Le roi du monde au grand pape:* Si les chrétiens désirent d'être en paix avec les Tartares, il faut que toi le pape, les empereurs, les rois, tous les princes et les chefs des cités, vous veniez sans délai à moi, pour entendre la déclaration de ma volonté. Quant à ce que tu dis du baptême et du christianisme, je ne comprends pas ce que tu veux. Je ne comprends pas davantage tes plaintes sur le massacre des Polonais et des autres chrétiens. Je te dirai seulement ceci : Dieu m'a donné pouvoir sur le monde; ceux qui refusent d'obéir à ses décrets, il les livre à mon glaive; si Dieu n'était pas contre eux, que pourraient les hommes! Vous vous prétendez les seuls croyants, et vous méprisez les autres peuples : comment savez-vous à qui Dieu confère sa grâce? Il nous a donné la force de détruire la terre, de l'orient à l'occident. » Les frères dominicains furent encore plus mal reçus que les frères mineurs; moins adroits, ils montrèrent toute la morgue

runt suam fidem vel legem negare. » *Jean du Plan de Carpin,* chap. III, § 1, n° 3. (*Recueil des Voyages,* T. IV, pag. 622.)

(1) *Jean du Plan de Carpin* dit au commencement de sa relation : « Et quamvis a Tartaris timeremus occidi, non tamen pepercimus nobis ipsis, ut voluntatem Dei secundum domini papæ mandatum adimplere possemus, et ut proficeremus in aliquo christianismo. » (*Recueil de Voyages,* T. IV, pag. 604.)— Les missionnaires trouvèrent des champs couverts d'ossements humains. *Ibid.,* pag. 675.)

(2) *Raynaldi,* Annal., a. 1245, § 18. — *Jean du Plan,* chap. VII, § 5, n° 6. (*Recueil des Voyages,* T. IV, pag. 675.)

(3) *Recueil des Voyages,* T. IV, pag. 594.

et l'orgueil de représentants de celui qui s'intitulait vicaire de Dieu. Les Tartares furent indignés de leur outrecuidance : « Comment osez-vous dire que le pape est le plus grand de tous les hommes? ne sait-il pas que le khan est fils de Dieu? Qui a jamais ouï dire que votre pape ait conquis autant de royaumes que le khan en a conquis par la grâce divine? Le khan est donc plus grand que votre pape et tous les hommes. » La fureur des Tartares ne connut plus de bornes, lorsque les frères prêcheurs les exhortèrent à se faire chrétiens : ils traitèrent le souverain pontife de chien et voulurent faire périr ses députés. Le respect que les peuples barbares mêmes ont pour les ambassadeurs l'emporta; ils se contentèrent d'envoyer une lettre insultante à l'évêque de Rome (1).

Ceux qui rapportent leur doctrine et leur puissance à Dieu, peuvent puiser un grave enseignement dans le hautain langage des Tartares. Le grand khan aussi se disait fils de Dieu, et à ceux qui niaient sa divine mission, il répondait : « Voyez l'Orient et l'Occident qui sont foulés par mes cavales; est-ce là l'œuvre d'une créature? ne faut-il pas y reconnaître la main de Dieu? » Dans son orgueil, il traitait le chef de la chrétienté de chien. Cet appel à la Providence pour justifier la force dans toute sa brutalité, ne devrait-il pas ouvrir les yeux sur la prétendue intervention de Dieu pour légitimer le pouvoir d'un homme, qu'il s'appelle khan, pape, calife ou César? Adorons la Providence, cherchons à conformer nos desseins à sa volonté, mais ne plaçons pas l'œuvre de la faiblesse humaine sous le nom du Tout-Puissant.

Il en fut de la monarchie universelle des Tartares comme de toutes les tentatives que la religion ou le glaive ont faites pour plier le genre humain sous le despotisme d'un seul homme : elles invoquent le nom de Dieu, et elles violent les lois que Dieu a données à l'humanité. Les immenses conquêtes des Tartares formèrent des royaumes séparés; et avec la séparation, la division et la faiblesse prirent la place de la force et de la hauteur. Les Mongols établis en Perse, ayant à lutter contre les musulmans d'Égypte, recherchèrent l'alliance des chrétiens de la Palestine et

(1) *Raynaldi*, Annal., ad a. 1247, § 78-82.

sollicitèrent les secours de l'Europe. On vit alors un singulier spectacle. L'ardeur des guerres saintes s'éteignait dans l'Occident; ce fut le khan de Perse qui, d'accord avec le pape, chercha à la ranimer : de là une longue série de négociations entre les Tartares et la chrétienté. Le but direct ne pouvait être atteint : les croisades avaient rempli leur mission; l'Occident engagé dans une nouvelle ère politique, ne songeait plus à conquérir le tombeau de Jésus-Christ. Cependant les relations diplomatiques et religieuses de la chrétienté et des Mongols méritent une place dans l'histoire du droit international; car elles eurent une longue influence sur les destinées des deux mondes (1).

Saint Louis se trouvait à l'île de Chypre, lorsque des ambassadeurs, se disant envoyés par l'empereur mongol de la Perse, vinrent lui offrir l'alliance de leur maître pour la conquête de la terre sainte. Le savant *Deguignes* traite les députés d'imposteurs : il est certain que la lettre qu'ils présentèrent à saint Louis était fabriquée, et ce qu'ils lui dirent de la conversion d'un grand nombre de princes tartares était tout aussi faux (2). Saint Louis croyait volontiers à une conversion qu'il désirait; il envoya une ambassade aux Mongols, pour voir, dit *Joinville*, s'il les pourrait attraire à notre croyance et pour leur montrer et enseigner comment ils devaient croire. Les présents dont les députés étaient chargés avaient tous une destination religieuse : c'étaient une chapelle où l'on avait représenté les principaux mystères du christianisme, les ornements nécessaires au culte divin et un morceau du bois de la vraie croix. Le légat du pape ajouta aux lettres du roi une exhortation aux princes tartares de garder fidèlement la foi orthodoxe, en reconnaissant Rome pour la mère de toutes les Églises et le vicaire de Jésus-Christ pour son chef, Il va sans dire que les Mongols ne tinrent aucun compte de recommandations qui durent les étonner grandement; d'après leur habitude, ils virent une marque de sujétion dans les présents singuliers que leur envoyait un prince d'Occident.

Louis IX, qui avait la passion des entreprises religieuses, ne se

(1) Ces relations ont été exposées par *Abel Rémusat*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, T. VI et VII. Nous le prenons pour guide dans ce que nous allons dire.
(2) *Mémoires*, T. VI, pag. 437.



découragea pas; il envoya un nouveau missionnaire, Guillaume Ruysbroek, connu sous le nom de *Rubruquis,* mais sans lui donner le titre d'ambassadeur. Le moine belge se convainquit que les bruits répandus sur la conversion des dominateurs de l'Asie étaient faux. Il est vrai que le christianisme avait pénétré chez les Tartares, mais ceux qui le propageaient étaient peu en état de lui donner crédit : les nestoriens qui se vantaient d'avoir converti le grand khan, étaient d'une ignorance et d'une corruption également affligeantes (1). Quant aux princes tartares, ils protégeaient toutes les religions parce qu'ils étaient indifférents à toutes; les nestoriens, les bouddhistes et les mahométans suivaient leur cour, dit *Rubruquis*, comme les mouches à miel s'attachent aux fleurs; les khans donnaient à chacun, et chacun croyait être de leurs plus particuliers amis (2). Lorsque Rubruquis porta ses lettres au roi mongol et manifesta le désir de prêcher la parole de Dieu à ses sujets, le khan ordonna une conférence entre les chrétiens, les mahométans et les bouddhistes (3) : « Chacun de vous, dit-il, prétend que sa loi est la meilleure, chacun de vous croit que ses livres sont les seuls vrais; réunissez-vous, discutez en ma présence pour que je puisse savoir où est la vérité (4). » Nous doutons que le grand khan ait eu l'intention sérieuse de connaître la vérité; les conférences entre les sectes religieuses ne pouvaient aboutir qu'à montrer le côté faible de toutes. Les Tartares écoutèrent les chrétiens disserter sur Dieu et la Trinité, mais aucun ne se convertit. Le khan dit à Rubruquis : « Nous croyons qu'il n'y a qu'un Dieu par lequel nous vivons et nous mourons, et vers lequel nos cœurs sont entièrement portés. De même que Dieu a mis aux mains plusieurs doigts, ainsi a-t-il ouvert aux hommes plusieurs chemins pour aller en paradis. Dieu a donné aux chrétiens les Écritures saintes, mais ils ne les gardent pas; à nous il a donné les devins, nous faisons ce qu'ils nous commandent et nous vivons en paix (5). » Rubruquis avoue qu'il aurait dû avoir le don

(1) Voyage de *Guill. de Rubruquis,* dans le *Recueil des Voyages,* publié par la Société de géographie, T. IV, pag. 293.

(2) *Idem, ibid.,* T. IV, pag. 313, 263, 260.

(3) *Rubruquis* les appelle les Tuiniens; il les qualifie d'idolâtres. *Neander* suppose qu'il entend parler des Bouddistes.

(4) *Rubruquis,* dans le *Recueil des Voyages,* T. IV, pag. 352.

(5) *Idem, ibid.,* pag. 359.

des miracles comme Moïse pour convertir le prince mongol; il fut congédié avec une lettre, conçue dans le style hautain qu'affectent en Orient les maîtres du monde.

L'arrogance fit bientôt place à un ton plus humble. L'immense empire des Mongols se démembra; le royaume de Perse qui était en relation immédiate avec les chrétiens d'Orient avait de la peine à lutter contre les mahométans. Ce fut alors que les Tartares adressèrent ambassades sur ambassades au pape et aux princes d'Occident pour provoquer une nouvelle croisade. En 1274, seize envoyés se présentèrent au concile général de Lyon, pour réveiller le zèle des guerres saintes. Le pape les fit asseoir à côté de lui, aux pieds des patriarches. Une immense joie, dit *Raynaldi*, remplit les pères du concile; ils croyaient voir la foi chrétienne répandue au loin parmi les Barbares, et avec leur appui ils espéraient détruire la puissance des Sarrasins (1). Deux Tartares se soumirent à la cérémonie du baptême : tel fut le seul fruit de cette solennelle ambassade. Quelques années après, de nouveaux ambassadeurs arrivèrent à Rome et offrirent l'appui du khan, si les chrétiens voulaient passer en Syrie; le pape les adressa aux rois de France et d'Angleterre. Désirant se concilier la faveur de la chrétienté, les députés n'hésitèrent pas à répéter la fable de la conversion du grand khan, bien qu'à cette même époque les Tartares eussent embrassé le bouddhisme. Le pape profita de ces ouvertures, pour envoyer des missionnaires en Asie; cinq frères mineurs se rendirent à la cour de Khoubilaï, chargés de travailler à la conversion des Mongols. C'était une rude tâche, pour mieux dire, il était impossible d'y réussir : comment convertir des hommes persuadés que toutes les religions conduisent au ciel? Après six siècles d'efforts, la chrétienté d'Orient est encore au berceau.

Cependant les Tartares ne se lassaient pas de solliciter un nouveau *passage* en Asie. En 1285, le roi de Perse, en guerre avec le sultan d'Égypte, écrivit au pape Honorius, en lui rappelant la bienveillance que les Mongols avaient eue pour les chrétiens dès le temps de Tchinggiskhan, *leur premier père*. Il ne reste d'autres traces de cette négociation que la lettre inintelligible du prince

(1) *Raynaldi*, Anual., ad a. 1274, § 21.

mongol. En 1288, il envoya une nouvelle ambassade au pape. Nicolas IV lui témoigna sa reconnaissance pour les bons sentiments dont il se montrait animé envers les chrétiens, en lui faisant un long et insipide sermon (1) : il l'engagea à embrasser le christianisme : il le pressa de recevoir le baptême avant d'entreprendre son expédition contre Jérusalem, ce qui, dit-il, lui faciliterait sans aucun doute la conquête qu'il entreprenait. Il paraît que les envoyés d'Argoun se mirent aussi en rapport avec la cour de France; car, en 1288, Philippe le Bel envoya des ambassadeurs au roi mongol. Les députés français avaient la hauteur de leur maître; Argoun s'en plaignit au roi de France, mais il ne leur fit pas moins grand accueil, espérant toujours que les chrétiens se ligueraient avec lui contre leur ennemi commun. Les papes profitaient de chaque ambassade pour envoyer des missionnaires chez les Tartares. Parmi les frères mineurs qui partirent pour l'Orient en 1289, se trouvait Jean de Mont-Corvin; il fonda la première église catholique, chez les Mongols de la Chine; son zèle lui valut le titre d'archevêque de Khambalikh. Un autre religieux, le dominicain Ricold de Montecroix, écrivit à son retour une relation de son voyage, afin, dit-il, que ceux qui voudraient visiter le même pays, pussent savoir de quoi ils avaient besoin de se munir (2). En 1289, le pape écrivit au roi d'Angleterre, qu'un personnage distingué, envoyé d'Argoun, lui avait apporté des lettres du prince tartare dans lesquelles il se disait prêt à venir, à la réquisition de l'Église, au secours de la terre sainte (3). Des négociations furent entamées avec Philippe le Bel, mais elles furent infructueuses. Une ambassade de 1291 fut tout aussi inutile. Cette même année, les chrétiens perdirent la place de Ptolémaïs, la seule qu'ils possédassent encore en Syrie; dès lors, les appels à la guerre sainte que les papes adressaient encore de temps à autre à la chrétienté ne furent plus qu'une vaine démonstration. La chute de la domination tartare dans la Perse mit fin aux relations diplomatiques entre les souverains pontifes et les rois mongols.

(1) Ce sont les expressions de *Rémusat*. (Mémoires de l'Institut, T. VII, pag. 360.)

(2) *Rémusat,* Nouveaux mélanges asiatiques, T. II, pag. 199.

(3) La lettre originale d'Argoun se trouve dans les archives de France. (Voyez les détails dans les *Mémoires de l'Institut,* T. VII, pag. 163, ss.)

L'invasion des Mongols semblait menacer le monde de destruction. Les villes et leur civilisation n'avaient aucun attrait pour ces nomades; on aurait dit qu'ils voulaient effacer toute culture de la terre, pour en faire une immense steppe et y errer en liberté avec leurs troupeaux; ils délibérèrent sérieusement, s'ils ne détruiraient pas les cités et s'ils n'égorgeraient pas les habitants de l'immense empire de Chine. Cependant ces conquérants dévastateurs eurent leur mission dans les destinées de l'humanité, et ils contribuèrent à son avancement. Lorsque vers le milieu du treizième siècle, la Pologne et la Hongrie furent inondées par 500,000 Tartares, les populations épouvantées crurent voir dans les conquérants une race sortie de l'enfer (1). L'Occident n'avait aucune notion des peuples qui couvraient l'Asie; bien moins encore les chrétiens avaient-ils une idée de la culture intellectuelle qui s'était développée dans le lointain Orient. Avec les Tartares, les barrières tombent; ils ont un pied en Chine et l'autre en Allemagne. Des relations, moitié religieuses, moitié diplomatiques, s'établissent entre les *vicaires de Dieu* et les *fils de la terre*; des ambassadeurs et des missionnaires italiens, français, flamands vont en Tartarie et en Chine; des Mongols viennent à Rome, à Paris, à Lyon, à Londres, à Barcelone.

Les relations ne se bornèrent pas à ces communications officielles : une fois les routes frayées, l'esprit d'aventure en profita. L'histoire a conservé le souvenir de quelques voyageurs que l'amour du gain et la curiosité entraînèrent jusque dans les steppes de l'Asie. Le premier envoyé qui vint trouver le roi de Hongrie de la part des Tartares était un Anglais, qui, banni de son pays, erra longtemps en Asie et finit par prendre du service chez les Mongols. Un cordelier flamand rencontra dans le fond de la Tartarie une femme de Metz qui avait été enlevée en Hongrie, un orfévre français, dont le frère était établi à Paris, et un jeune homme des environs de Rouen qui s'était trouvé à la prise de Belgrad; il y vit des Russes, des Hongrois et des Belges. Jean du Plan de Carpin fut accompagné par des marchands de Breslau, de Pologne et d'Autriche; des Génois, des Vénitiens et des Pisans revinrent avec lui par la Russie. Deux marchands de Venise que le hasard avait conduits

(1) De là sans doute la transformation de *Tatars*, nom des Mongols, en *Tartares*.

à Bokhara suivirent un ambassadeur mongol qu'Houlagou envoyait au grand khan Khoubilaï : après avoir séjourné plusieurs années en Chine, ils revinrent en Europe chargés de lettres du grand khan pour le pape; puis ils retournèrent en Chine, emmenant avec eux un jeune Vénitien dont la célébrité éclipsa la gloire de ses compagnons. Marco Polo fut attaché pendant dix-sept ans au service du grand khan; il visita le Japon, les îles de l'archipel indien, la mer des Indes et la côte orientale de l'Afrique : la publication de son voyage révéla un nouveau monde à l'Occident.

Ces relations, continuées aux quatorzième et quinzième siècles, ne furent pas sans influence sur les progrès de la civilisation : quand des mondes ignorés se touchent, le frottement n'est jamais stérile. Aux confins de l'Asie, s'était développée une civilisation précoce; la plupart des inventions qui marquent la transition du moyen âge à une nouvelle ère sociale, étaient connues depuis des siècles en Chine. Dès les temps les plus reculés, les Chinois avaient observé la polarité de l'aimant, et ils en avaient profité pour diriger leur navigation; ils se servaient de canons dès le dixième siècle; la première édition des livres classiques, gravée en planches de bois, est de 952; le papier-monnaie y était en usage au dixième siècle. Au quinzième, ces découvertes sont signalées en Europe : elles y ont pénétré, on ne sait par quelle voie, on ne connaît pas les noms des inventeurs; ou si on les connaît, ce sont d'obscurs artisans; la plus importante des inventions, celle de l'imprimerie, se fait dans plusieurs pays à la fois. N'est-il pas probable que c'est par l'intermédiaire des voyageurs que les arts pratiqués en Chine ont passé en Europe? Le contact avec l'Orient, par les croisades et les Tartares, a donc été pour l'Europe la voie providentielle d'une révolution pacifique, mais immense dans ses résultats. Les croisades ruinent la féodalité dans ses fondements, en favorisant l'égalité et la liberté des classes dépendantes. La poudre fait sauter l'édifice miné par la royauté et les communes. L'imprimerie, instrument de la liberté intellectuelle, met fin à la domination d'une Église exclusive. L'aimant guide les navigateurs vers de nouveaux continents : l'immobilité féodale fait place au génie du commerce et de l'industrie. C'est l'aurore d'une ère nouvelle. L'humanité sort de son isolement, elle tend vers l'unité; le christianisme la prépare par ses missions. L'Orient en

apparence a moins profité des relations que les invasions des Tartares ont établies entre les deux mondes, mais il en profitera. En vain il repousse les missionnaires, en vain il s'isole; Dieu a veillé à ce que l'isolement soit impossible. Le commerce, plus entreprenant, plus puissant du moins que la foi, brise les barrières que les préjugés de race et de religion opposent aux relations des hommes. L'Orient s'ouvre au génie conquérant des nations européennes ; elles y répandront la vie, en lui communiquant la liberté qui manque aux populations orientales. Les deux mondes seront toujours distincts, mais leur diversité s'harmonisera dans une unité supérieure. Ainsi s'accompliront les destinées du genre humain.

§ 2. Vices du cosmopolitisme chrétien

La féodalité et l'Église ont un génie contraire et en apparence hostile. La féodalité procède des Germains, l'Église procède de Rome : d'une part, l'esprit de division et de séparation : d'autre part, l'esprit d'unité. Si les choses humaines étaient conduites par la logique, le régime féodal aurait abouti à l'isolement absolu, et la hiérarchie catholique à l'unité du genre humain. Mais il y avait dans la race germanique des tendances et des instincts qui corrigeaient ce qu'il y avait d'étroit dans la féodalité, et il y avait dans les dogmes de la religion catholique des causes qui viciaient son cosmopolitisme. C'est que le genre humain n'est destiné, ni à une séparation indéfinie qui serait la dissolution, ni à une unité de fer qui, tuant toute vie individuelle, amènerait également la mort. Il y a deux tendances dans l'humanité également légitimes, l'unité et l'individualité. L'unité est le terme idéal vers lequel nous marchons, mais ce but ne peut être atteint par le sacrifice de ce qu'il y a d'individuel dans la création; l'idéal suppose au contraire la satisfaction de tous les besoins légitimes, l'harmonie de toutes les oppositions.

Le moyen âge n'est pas une époque de conciliation, mais une époque de lutte. Le catholicisme poursuit la domination universelle avec la rigueur propre à la race romaine, sans tenir compte des contradictions qu'il rencontre. Il a en face de lui tout un monde ennemi. Dans son propre sein, des schismes éclatent, des

hérésies naissent. Unè race indomptée perpétue au milieu de la société chrétienne la protestation contre la divinité du christianisme qu'elle a commencée du vivant de Jésus-Christ. Quels rapports, quels liens y aura-t-il entre l'Église et les infidèles? entre les orthodoxes et les schismatiques ou les hérétiques? entre les chrétiens et les juifs?

Nous avons dit quelles furent les relations de l'Église avec les sectes chrétiennes qui surgirent au moyen âge; nous allons compléter le tableau des rapports de l'Église avec les non-chrétiens. Il n'y a pas d'histoire plus fertile en enseignements. Le cosmopolitisme chrétien paraît presque un idéal, lorsqu'on examine les rapports des croyants avec les croyants; mais dès que l'on sort de ce cercle étroit, la division et la haine reparaissent. Cette division haineuse a sa source dans le dogme de la révélation, et elle en est la condamnation. Le christianisme est une religion révélée, partant exclusive et intolérante par essence; il ne reconnaît aucun droit à côté de la révélation; de là une guerre nécessaire contre tout ce qui n'est pas chrétien. L'hostilité ne pourrait avoir de fin que par la soumission du monde entier à une loi immuable, la même pour toutes les races, pour tous les climats; mais cette unité étant impossible, il en résulte que l'hostilité est fatale, perpétuelle. Le cosmopolitisme chrétien ressemble à l'unité romaine. Dans l'immense empire romain règnent la paix, le droit, l'égalité; Rome est le centre de la vie dont vivent les provinces les plus reculées; mais quelque étendu qu'il soit, l'empire a des limites; au delà de ces limites, il y a tout un monde ignoré que l'orgueil romain traite de barbare, et la guerre entre Rome et les Barbares est permanente. Dans la chrétienté romaine circule une vie active, une ardente charité l'anime; mais la chrétienté forme une petite minorité dans le genre humain; tous ceux qui sont en dehors de la société chrétienne et qui refusent d'y entrer sont traités d'infidèles, d'hérétiques, de schismatiques; la guerre entre les chrétiens et les non-chrétiens est permanente, irremédiable.

N° 1. *Les croyants et les non croyants*

A la fin du onzième siècle, l'Europe se précipita sur l'Asie pour conquérir le tombeau du Christ. Quelle fut l'occasion de cette

guerre de deux siècles? Les vexations que les pèlerins subissaient en visitant la cité sainte. Cependant ces vexations n'étaient qu'un accident. Les Arabes ont pour Jésus-Christ une vénération presque égale à celle des fidèles; ils respectent la foi qui entraîne les croyants aux lieux saints. Dans la première moitié du huitième siècle, un évêque saxon fait prisonnier fut conduit devant un chef arabe pour être jugé; écoutons la sentence de l'émir : « J'ai souvent vu de ces hommes venant de leur pays; ils ne font point de mal, ils désirent d'accomplir leur loi (1). » La tolérance mahométane a rarement fait défaut aux pèlerins d'Occident. Que firent les chrétiens devenus maîtres de Jérusalem? Ils baignèrent la cité sainte et jusqu'aux temples dans le sang des infidèles; ils défendirent aux chrétiens d'Orient de visiter le tombeau du Christ, parce que ces chrétiens s'écartaient de la doctrine orthodoxe, et rejetaient la suprématie de Rome; ils ne leur permirent pas même l'accès de Jérusalem (2). Les chrétiens schismatiques finirent par se rallier à l'Église romaine, mais l'union n'était qu'apparente et amenée par la nécessité; la division religieuse subsistait au fond et avec elle le principe de la haine. On traita les chrétiens d'Orient en vaincus; on assujettit leurs temples et leurs monastères à un tribut; quand ils rentraient dans le sein de l'Église orthodoxe, on les soumettait à un nouveau baptême, comme s'ils étaient idolâtres. Au treizième siècle, l'oppression devint si intolérable, que les évêques grecs s'unirent aux patriarches des jacobites, des maronites et des nestoriens pour implorer l'appui du saint-père. Innocent IV envoya un légat, *ange de paix*, chargé de réprimer la tyrannie de l'Église latine (3).

La charité, qui forme l'essence du christianisme, devrait faire abstraction des différences de la foi. C'est ainsi que la pratiquait

(1) Vita *Willibaldi*, dans *Mabillon*, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, Saec. III, pars. II, pag. 372.

(2) *Renaudot* (Hist. Patriarchar. Alexandrinor., pag. 479) cite ce passage de *Severus*, auteur du douzième siècle, de la secte des jacobites : « Inde factum est ut nos christiani Jacobitæ Coptitæ non amplius peregrinationis religiosæ ad eam urbem instituendæ facultatem habeamus, nec usque ad eam accedendi. Notum enim est odium eorum adversus nos, quasi in fide erremus, adeo ut palam nos impietatis condemnent. »

(3) « Mandamus quatenus Græcos illarum partium, quocumque nomine censeantur, auctoritate apostolica protegens, turbari eos violentiis, vel quibuscumque molestiis non permittas, injurias quaslibet et offensas a Latinis illatas eisdem plenarie faciens emendari, et Latinis ipsis districte præcipiens, ut a similibus de cætero conquiescant. » (*Raynaldi*, Annal., ad a. 1245, §§ 30, 38.)



celui que les chrétiens adorent comme le Fils de Dieu ; mais l'institution d'une Église orthodoxe, fondée sur une révélation divine, fut un obstacle à la charité. Rien de plus horrible que la législation canonique sur les excommuniés. Celui qui est exclu de la communion chrétienne, est exclu par cela même de la société humaine ; tout rapport avec lui est défendu, la charité même est flétrie comme un crime (1). La mort, qui devrait mettre fin à toute inimitié, ne fait qu'accroître la haine religieuse. Au douzième siècle, les frères hospitaliers, inconséquents par humanité, osèrent accorder la sépulture à des excommuniés ; Alexandre III réprouva leur conduite : « Établi par Dieu pour gouverner les âmes, dit le souverain pontife, il ne peut souffrir ce qui est un obstacle à leur salut ; son devoir lui commande de réprouver la présomptueuse témérité des hospitaliers ; il leur ordonne d'ouvrir les tombeaux et de jeter les ossements des excommuniés aux bêtes sauvages ; s'ils ne le font pas, le légat du pape sera chargé d'exécuter ses ordres (2). » Quelle horrible barbarie dans celui qui s'appelle le vicaire du Christ ! Cependant, il faut l'avouer, l'Église est logique dans son affreuse intolérance : celui qu'elle a séparé de la communion chrétienne ne devient-il pas la proie du démon ? quel rapport peut-il donc y avoir entre lui et les fidèles ? Mais la logique porte malheur aux fausses doctrines ; quand un principe poussé à bout conduit au sacrilége, ce principe ne saurait être l'expression de la vérité révélée, et il témoigne contre la révélation. Non, Dieu n'a donné à aucune puissance humaine le pouvoir de violer les lois de l'humanité ; l'Église n'a pas le droit de livrer les excommuniés à Satan, pas plus de leur vivant qu'après leur mort. En se montrant haineuse à ce point, elle ne prouve qu'une chose, c'est son impuissance à fonder l'unité à laquelle elle aspire ; la foi qui est un principe de haine ne peut devenir le lien des hommes.

N° 2. *L'Église et les infidèles*

Le moyen âge ne concevait d'autre rapport entre l'Église et les

(1) *Concil. Lateran.*, a. 1179, Append. XXXI, 6 : « Mercatoribus et ceteris hominibus civitatum vel burgorum prohibemus, ne aliquem nomine excommunicatum hospitem suscipiant, nec in venditione vel in emptione seu aliqua participent accommodatione. » *(Mansi*, XXII, 386.)

(2) *Alexandri III*, Epist. ad Cantuariens. archiepisc. *(Mansi*, XXII, 385.)



infidèles que la conversion ou la destruction. L'idéal des temps féodaux, c'est Charlemagne, non pas le roi franc tel que nous le connaissons par l'histoire, mais le guerrier fabuleux tel que l'ont imaginé les chansons de gestes et les romans. Quelle est la mission que la poésie donne à son héros? C'est de combattre les infidèles; sa vie se passe en exploits contre les sectateurs de Mahomet, ses longues luttes contre les Saxons se transforment en guerres contre les Sarrasins; les coups d'épée ne sont interrompus que par des discussions théologiques entre les guerriers ennemis. Cette poésie est l'expression exacte des mœurs régnantes. Il est vrai que l'Église n'a jamais prêché l'extermination des infidèles, il est vrai qu'elle repousse aujourd'hui la violence comme moyen de conversion; mais pendant le moyen âge les mœurs guerrières ont dominé les sentiments pacifiques de l'Église. De fait, elle s'est associée à la conquête, elle l'a provoquée, elle l'a même justifiée comme instrument de conversion. Les Saxons furent baptisés dans le sang, aux applaudissements de la papauté; les Anglo-Saxons et les Irlandais furent ramenés à l'unité catholique par des armes que les papes avaient bénies; les Slaves de la Prusse et de la Livonie furent convertis, le glaive à la main, par une milice, moitié moines, moitié chevaliers; il n'a pas tenu à l'Église que les Sarrasins ne fussent exterminés. Si elle s'est arrêtée dans cette voie sanglante, la raison en est, non un retour aux principes de l'Évangile, mais l'impuissance.

Les infidèles ne pouvant être ni exterminés, ni convertis, quels seront les rapports de l'Église avec les populations qui repoussent la foi chrétienne? La séparation et l'hostilité. L'Église applique aux nations ce que l'apôtre des Gentils dit des individus : les fidèles ne doivent pas avoir de relations avec les infidèles, ils ne doivent pas même manger avec eux, dit saint Paul. Le pape Nicolas se fonda sur ces paroles pour défendre aux peuples chrétiens de faire des traités avec les païens; ils ne doivent avoir de rapports avec eux que dans le but de les attirer à l'Évangile (1). Jean VIII excommunia les Amalfitains qui avaient fait un traité avec les Sarrasins; il revient souvent dans ses lettres sur ce crime affreux, il ne cesse d'exhorter les fidèles à ne pas rester dans la

(1) *Nicolai* Responsio ad consulta Bulgarum, n° 82. (*Mansi*, XV, 428.)

société des ennemis de Dieu ; il les menace de toutes les rigueurs de l'Église, s'ils persistent (1).

L'Église oublie la première des lois que Jésus-Christ a donnée à ses disciples ; elle n'a pas de charité pour les infidèles. Les conciles condamnent la piraterie, mais ils ont soin d'ajouter que c'est la piraterie contre les chrétiens (2) ; ils flétrissent le droit de naufrage, mais il est permis de dépouiller les malheureux que le hasard de la naissance a placés hors de la communion chrétienne (3). On fait gloire à l'Église de l'abolition de l'esclavage ; mais a-t-elle jamais songé à l'abolir chez les infidèles, là où elle en avait le pouvoir ? Les chrétiens, maîtres de Jérusalem, eurent des esclaves ; le pape a-t-il rappelé aux croisés que l'homme est l'égal de l'homme, qu'il soit sarrasin ou chrétien ? Les conciles défendirent dans l'Occident le commerce des esclaves ; pourquoi ne l'ont-ils pas défendu dans la terre sainte ? Les prohibitions n'ont toujours eu en vue que les membres du Christ ; le commerce des esclaves sarrasins se faisait publiquement, sans que l'Église s'en inquiétât (4).

N° 3. *Les Latins et les Grecs*

Au point de vue des passions humaines, on comprend les sentiments hostiles de l'Église contre les infidèles : il y avait en quelque sorte guerre permanente entre les sectateurs de Mahomet et les disciples du Christ. Toujours est-il que cette lutte éternelle révèle l'impuissance de l'Église à réaliser l'unité. Il y a deux religions en présence qui se prétendent l'une et l'autre révélées ; aucune alliance

(1) Epist. CCXXV, CCXXVII. (*Mansi*, XVII, 167, 169.)

(2) *Concile général de Latran*, de 1179, c. 24 (*Mansi*, XXII, 230). — Le concile de Tarragone, de 1317, c. 7 (*Martene*, Collect. Ampl., T. VII, pag. 307), permet la piraterie contre les infidèles, même aux clercs des ordres mineurs.

(3) En 1112, l'archevêque et le vicomte de Narbonne abolissent le droit de naufrage ; mais les biens des *Sarrasins naufragés* se partageront entre l'archevêque et le vicomte par moitié. (*Histoire de Languedoc*, T. II, Preuves, pag. 383.) L'intolérance chrétienne domine même les rois incrédules. Une loi de Frédéric II, donnée dans la basilique de Saint-Pierre, de concert avec le pape, maintient le droit de naufrage à l'égard des infidèles. (Constitutio, a. 1220, art. 7. dans *Pertz*, II, 244 : « Nisi talia sint navigia, quæ sint Christiano nomini inimica. »)

(4) Le *Concile de Coblence* de 922 assimile aux homicides ceux qui vendent un *chrétien* comme esclave (*Burchard*, VI, 49). — Les *Siete Partidas* (liv. I, tit. XXIX, part. II) défendent de réduire en esclavage des prisonniers chrétiens ; elles le permettent pour les *infidèles*.—Comparez *Hullman*, Stædtewesen, T. I, pag. 80.



n'est possible entre fidèles et infidèles; la coexistence du christianisme et de l'islam aboutit donc à une séparation hostile de l'Orient et de l'Occident. Dans le sein même de l'Église, la division éclate, dès que la moindre dissidence sur le dogme se manifeste. Les différences théologiques qui séparent les Grecs des Latins sont presque nulles : mais on dirait que la haine s'accroît en proportion de la futilité des croyances qui entraînent le schisme : les Grecs, dit un historien du moyen âge, haïssent les Latins plus que les Sarrasins, et l'on pourrait en dire autant des sentiments des Latins pour les Grecs (1). L'antique opposition de race et de civilisation qui divisait les Grecs et les Latins prit une couleur religieuse au moyen âge, et dès lors elle fut irremédiable. Écoutons un témoin oculaire des croisades, *Odon*, moine de Saint-Denis : « Lorsque nos prêtres avaient célébré la messe sur leurs autels, aussitôt après les Grecs faisaient des cérémonies expiatoires et des ablutions, comme si les autels eussent été profanés... O douleur! nous avons appris qu'ils commettent un crime digne d'être puni de mort : toutes les fois qu'ils s'unissent en mariage avec quelqu'un des nôtres, avant de célébrer le sacrement, ils rebaptisent celui qui a été baptisé suivant le rite romain (2). » La haine était si profonde, que les Grecs bravèrent la puissance des conquérants latins; en face des terribles guerriers qui avaient pris Constantinople, ils osèrent se livrer à ces mêmes actes d'intolérance passionnée qu'*Odon de Deuil* leur reprocha au douzième siècle. Le concile de Latran excommunia les prêtres audacieux qui repoussaient le contact de l'Église latine comme une souillure (3).

On peut voir dans les historiens des croisades à quels excès conduit la haine qui a son principe dans la religion. Le parjure devient une chose sacrée, le meurtre un mérite aux yeux de Dieu! *Odon de Deuil*, après avoir parlé du mépris que les Grecs affectaient pour l'Église latine, ajoute que ces sacriléges allumèrent la haine des Latins, que ceux-ci ne considéraient plus les Grecs comme des chrétiens et estimaient que c'était moins que rien de

(1) *Guil. Neubrig.*, de rebus anglic., VI, 13 (*Bouquet*, XVIII, 22) : « Græci cum sint Christiani, non secus, imo plerumque etiam ferocius quam Sarracenos abominari Latinos noscuntur. »

(2) *Odon de Deuil*, Croisade de Louis VII, liv. III, dans *Guizot*, Mémoires, T. XIV, pag 317.

(3) *Concile de Latran*, de 1215, chap. IV. (*Mansi*, XXII, 990.)



les tuer (1). Baudouin, le premier empereur de Constantinople, écrit de son côté à Innocent III, que les Grecs traitaient les Latins de chiens et se faisaient presque un mérite de répandre leur sang (2). Un patriarche prêcha dans le temple de Sainte-Sophie, en présence des envoyés de Frédéric, qu'un Grec qui aurait tué dix Grecs, obtiendrait la rémission de ses péchés en tuant cent croisés (3).

Les passions, excitées et nourries par le fanatisme des prêtres, éclatèrent dans le massacre des Latins qui signala l'avénement d'Andronic, en 1182. L'empereur Manuel avait attiré un grand nombre de Francs à Constantinople; allié des princes latins, il ne cachait pas sa préférence pour les guerriers de l'Occident. Ces faveurs prodiguées à des ennemis de la religion portèrent l'animosité des Grecs au comble. Andronic mit la haine du peuple à profit pour s'élever sur le trône; devenu maître de Constantinople, il lâcha la bride à la fureur populaire. Les plus jeunes et les plus vaillants des Latins parvinrent à se sauver; la rage des Grecs ne put s'assouvir que sur des vieillards, des femmes et des malades. Lâches jusque dans leur vengeance, ils mirent le feu aux maisons habitées par leurs ennemis. Les tortures recherchées furent réservées aux moines et aux prêtres : la tête du légat pontifical fut attachée à la queue d'une chienne, les morts furent arrachés aux tombeaux et traînés dans les rues. Les chevaliers de Saint-Jean avaient un hospice à Constantinople; les Grecs ne respectèrent pas même la vie des mourants. Quels étaient les chefs de cette multitude furieuse? Des prêtres et des moines (4).

Les Latins échappés au massacre se vengèrent en incendiant les églises et les monastères des Grecs, en tuant les moines et les prêtres. Une plus terrible vengeance se préparait. Les orthodoxes surpassèrent, s'il est possible, la fureur des schismatiques, après la prise de Constantinople. Nous ne décrirons pas les massacres et les sacriléges dont les Latins se souillèrent. Le sang versé sur les champs de bataille n'a rien qui nous effraie : le vaincu a pu se défendre, et le vainqueur a droit à la gloire que donne l'héroïsme;

(1) *Odon de Deuil*, dans *Guizot*, T. XXIV, pag. 318, 317.
(2) *Gesta Innocentii*, c. 92.
(3) Lettre de Frédéric I, de 1178, dans *Martene*, Collectio Ampliss., T. I, pag. 909.
(4) *Guillaume de Tyr*, XXII, 10-13. (*Bongars*, pag. 1023.)

mais les crimes auxquels pousse le fanatisme religieux sont de tous les excès des hommes les plus affligeants. Estimons-nous heureux de ce que nous vivons dans un temps où, malgré la diversité des croyances, ces excès sont devenus impossibles ; mais reconnaissons aussi que, si l'humanité a pris le dessus, c'est malgré les dogmes catholiques. Des hommes imbus de l'intolérance d'une religion révélée ne seront jamais humains que par inconséquence. Heureusement il y a dans l'homme une voix plus forte que celle qui prêche la haine au nom de Dieu : cette voix vraiment divine nous crie que Dieu commande l'amour et non la haine ; elle finira par rendre l'inhumanité impossible. Le jour où l'on croira que toutes les religions sont révélées, que tous les hommes seront sauvés, les divisions religieuses cesseront, et la charité deviendra le lien des peuples.

N° 4. *Les chrétiens et les juifs*

I

L'histoire des juifs est un triste témoignage de l'intolérance chrétienne. Nous ne parlons pas des préjugés populaires, des haines, suite des préjugés, des excès auxquels a conduit la haine ; cependant on pourrait à bon droit rendre l'Église responsable de ces préjugés, de ces haines et de ces excès. Quelle est la source première de la fureur aveugle qui a poursuivi les juifs au moyen âge et jusque dans les temps modernes ? C'est qu'ils sont les descendants de ceux qui ont mis à mort le Fils de Dieu. Et qui a inventé le crime aussi imaginaire qu'inexpiable du déicide ? Ceux qui ont proclamé comme dogme que le Fils de Dieu s'est incarné dans le Christ. A peine le concile de Nicée a-t-il décrété la divinité de Jésus-Christ, que Constantin accuse publiquement les juifs du plus criminel de tous les parricides. Le législateur chrétien était l'organe de la foi qu'il venait d'embrasser. Les Pères de l'Église ne parlent des juifs qu'avec une espèce d'horreur : « C'est pour un crime sans nom qu'ils sont condamnés à une captivité qui n'aura pas de fin, leur malheur est irremédiable comme leur crime est irrémissible ; ce sont les fils de Satan ; il faut fuir une nation qui a tué le Fils de Dieu et qui ne respecte pas davantage le sang

des chrétiens (1). » Voilà le langage des saint Chrysostome, des saint Éphrem, des saint Ambroise, des saint Jérôme; tous les excès du moyen âge sont justifiés, provoqués en quelque sorte par les cruelles paroles de ceux que l'Église honore comme ses Pères.

Si les juifs sont des parricides, s'ils ont tué le Fils de Dieu, quels rapports peut-il y avoir entre eux et les adorateurs du Christ! Si les Pères de l'Église ne rougissent pas d'avouer leur haine pour la malheureuse race d'Israël, quels doivent être les sentiments du peuple! Il faudrait un miracle pour que dans un âge de barbarie la haine dont on nourrit les esprits ne produise pas d'excès. Ici on fuit les juifs comme si leur contact était une flétrissure; là on les force à recevoir le baptême; ailleurs on les dépouille, on les massacre. Il n'y a qu'un seul pays dans toute l'Europe oú ils trouvent liberté et sécurité, c'est un pays où le christianisme ne règne pas, c'est l'Espagne arabe. Ce n'est pas que nous voulions rendre l'Église seule responsable du traitement cruel des juifs; la barbarie des mœurs y a eu sa part, mais l'Église est responsable de ses décrets, elle est responsable de la haine qu'elle a inspirée. Si l'Église, revenant à de meilleurs sentiments, reconnaissait son erreur, l'histoire pourrait jeter un voile sur les passions qui l'ont aveuglée; mais, au milieu du dix-neuvième siècle, elle a encore la prétention de posséder la vérité par une révélation divine, et d'avoir une doctrine immuable comme le principe d'où elle découle. Mettons donc sous les yeux des générations actuelles le tableau de l'intolérance chrétienne au moyen âge, pour leur montrer ce que c'est que cette Église qui se vante d'être l'expression de l'éternelle justice.

Le christianisme est cosmopolite, il est le lien des hommes et des nations; mais ce cosmopolitisme suppose l'unité des croyances; là où les croyances diffèrent, l'unité et l'harmonie font place à la division et à la haine. Il n'y a pas d'alliance possible entre les adorateurs du Christ et les descendants des déicides. Les peuples ennemis se réconcilient; même après des luttes furieuses, les haines finissent par s'éteindre; mais aussi longtemps que Jésus-Christ sera pour les chrétiens le Fils de Dieu, ils ne pourront

(1) Voyez le tome IV° de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

s'allier avec ceux qui protestent depuis deux mille ans contre sa divinité : les haines religieuses sont immortelles. A peine l'Occident est-il chrétien, qu'il cherche à isoler les juifs et à les repousser de son sein. Un des premiers conciles défendit aux chrétiens de manger avec les juifs sous peine d'excommunication (1). « Ils considèrent comme immonde ce que nous mangeons, ajoute le concile d'Agde, et nous mangerions chez eux ce qu'ils nous servent ! Ne serait-ce pas avouer notre infériorité ? Nous userions de ce qu'ils nous offrent, et ils méprisent ce que nous leur donnons (2) ! » Le concile d'Épaone nous dira la véritable raison de la barrière que l'Église élève entre juifs et chrétiens, même dans les relations les plus simples de la vie : « Manger avec les juifs est une souillure (3). » Un synode de Paris, logique dans sa haine, condamna toute relation avec les juifs, même la vente et l'achat : ceux dont la religion diffère, dit l'évêque Odon, doivent aussi être séparés dans la vie civile (4). Si les relations les plus inévitables de la vie commune étaient réprouvées, on comprend quelle devait être l'horreur de l'Église pour le mariage entre juifs et chrétiens : c'est un crime contre lequel l'Église lance toutes ses foudres, l'excommunication et l'anathème (5).

Les conciles demandaient une chose impossible. L'homme est un aimant pour l'homme : ils s'attirent, quelle que soit l'hostilité de leurs croyances. La vie ne connaît pas les rigueurs logiques du dogme ; pour mieux dire, Dieu a donné aux hommes des instincts et des besoins qui les rapprochent nécessairement et donnent un démenti aux fausses doctrines qui tendent à les séparer. Les juifs, race active, industrieuse, intelligente, au milieu d'une époque de barbarie et d'ignorance, concentrèrent dans leurs mains toute la richesse mobilière du moyen âge ; ils furent les banquiers de tous ceux qui avaient besoin d'argent. De là la faveur dont ils jouissaient auprès des rois et des seigneurs, au grand scandale de

(1) *Concile d'Elvire*, de 305, c. 50.

(2) Concil. *Agathense*, a. 506, c. 40. (*Mansi*, VIII, 331.)

(3) Concil. *Epaonense*, a. 517, c. 15. (*Mansi*, VIII, 561.)

(4) *Statuta Synodalia Odonis*, episcopi Parisiensis, art. 1 : « Quorum dispar est cultus, nullus debet esse animorum consensus. » (*Martene*, Collect., T. VII, pag. 1420.)

(5) Concil. *Avernense*, a. 535, c. 6 (*Mansi*, VIII, 861) ; Concil. *Aurelian.*, a. 533. c. 29 (*Mansi*, VIII, 838) ; Concil. *Aurelian.*, a. 538, c. 13 (*Mansi*, IX, 15) ; Concil. *Rom.*, a. 743, c. 10. (*Mansi*, XII, 384.)

l'Église. On les appelait à des fonctions qui leur donnaient autorité sur les chrétiens : « Quelle honte! quel crime! s'écrie le concile de Tolède, les membres du Christ sont les esclaves des ministres de l'Antechrist (1). » Dès le sixième siècle, les juifs furent exclus de toute magistrature, de tout office civil; le concile général de Latran fit de cette défense une loi pour toute la chrétienté : « Il est par trop absurde, disent les Pères du treizième siècle, que ceux qui blasphèment le Christ aient une puissance quelconque sur les chrétiens (2). »

Telle est la doctrine constante de l'Église sur les relations des juifs et des chrétiens. Les plus hautes intelligences n'ont pu se soustraire à l'empire d'un préjugé qui est de l'essence du christianisme. Agobard, archevêque de Lyon, était un des esprits les plus fermes, les plus éclairés du neuvième siècle; en bien des points, il s'élevait au dessus des superstitions de son temps : il repoussait le culte des images comme une idolâtrie, il voyait dans le combat judiciaire un abus de la force brutale, il aspirait à une législation générale, unique, à la veille de l'établissement de la féodalité; mais sur les rapports des juifs et des chrétiens, ses sentiments étaient aussi hostiles, aussi bornés que ceux du plus obscur des fidèles. Malgré les prohibitions de l'Église, des liens se formaient entre les hommes qui professaient des croyances hostiles ; Agobard s'indigne de ce que les enfants de la lumière se mêlent aux fils des ténèbres, de ce que l'Église du Christ, qui devrait être sans tache, se souille au contact de l'impure Synagogue : « Nous qui sommes arrachés à la puissance des ténèbres, dit-il, nous qui sommes citoyens du royaume de Dieu, nous devons éviter toute relation, même dans les repas, avec ceux qui s'obstinent dans leurs erreurs. C'est une race immonde et tout ce qu'elle touche est immonde, parce que leurs âmes sont impures. » Agobard invoque l'autorité de saint Paul : « Écoutons l'apôtre des Gentils : *Ne vous unissez pas avec les infidèles, car qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? et quelle union y a-t-il entre la lumière et les ténèbres? quel accord y a-t-il entre le Christ et Bélial, ou qu'est-ce que le fidèle a de commun avec l'infidèle?* » Agobard s'appuie encore sur

(1) Concile de *Tolède*, de 633, c. 16. (*Mansi*, X, 635.)
(2) Conciles de *Clermont*, de 635; de *Mâcon*, 581; de *Paris*, 615; concile de *Latran*, c. 69. (*Mansi*, XXII, 1058.)

l'exemple de saint Hilaire qui détestait tellement les ennemis de l'Église, qu'il refusait même de leur rendre le salut; il rappelle les terribles malédictions que Jésus-Christ prononça contre les juifs qui fermaient les yeux à la lumière divine : « Et c'est avec ces réprouvés, s'écrie-t-il, avec ces émules de l'Antechrist, que les chrétiens ne rougissent pas d'entretenir un commerce familier (1) ! »

Rathier, évêque de Vérone et de Liége au dixième siècle, était un de ces hommes ardents qui ne reculent devant aucune conséquence d'une doctrine qu'ils croient vraie; il nous dira dans son rude mais énergique langage quelle est la source de la haine que les chrétiens nourrissaient contre les juifs; nous allons voir que c'est une source qui ne tarira jamais : « Il nie Dieu, celui qui aime les juifs, parce que les juifs nient Dieu. Il n'est pas chrétien, celui qui aime les juifs, parce que les juifs blasphèment contre le Christ. Il n'est pas l'ami de Dieu, celui qui est l'ami des ennemis de Dieu (2). »

Au onzième siècle, la chaire de saint Pierre fut occupée par un moine qui est le génie de l'unité personnifiée. Grégoire VII ne souffrit aucune dissidence dans le sein de l'Église; cependant cet homme si dur, cet esprit si fier avait un fond de douceur, nous dirions presque de tolérance; il traita avec tant de ménagement Berenger, l'hérétique le plus dangereux de son temps, qu'on soupçonna le grand pape d'être complice de son hérésie. Mais quand il s'agit des juifs, son langage est aussi emporté, aussi haineux que celui de Rathier. Il écrit au roi de Castille, « qu'il doit appeler aux dignités de l'Église les hommes les plus capables, sans considérer s'ils sont étrangers ou de basse naissance, que Rome païenne et chrétienne a grandi en tenant compte des vertus et des talents plus que de la race ou de la noblesse. » Voilà des pensées dignes d'un monarque du monde. Mais le prince espagnol avait accordé sa confiance à des juifs; Grégoire oublie à l'instant son cosmopolitisme; dans cette même lettre où il expose la haute politique de Rome, il ajoute que le roi doit bien se garder de donner quelque autorité que ce soit aux juifs sur les chrétiens : « Sou-

(1) *Agobardi* Epistola, de cavendo victu et societate judaica (Op., pag. 103); de judaicis superstit., c. 24 2,19. (*Op.*, pag. 94, 67, 88.)

(2) *Rather.*, Qualitatis conjectura. (*d'Achery*, Spicil. I, 360.)

mettre les chrétiens aux juifs, c'est opprimer l'Église de Dieu, c'est exalter la synagogue de Satan; celui qui veut plaire aux ennemis du Christ, méprise le Fils de Dieu (1). »

II

L'exclusion des juifs de la société civile ne suffisait pas au zèle aveugle des chrétiens. Quand les convictions sont ardentes, l'intolérance civile et l'intolérance religieuse vont toujours de pair. Il en fut ainsi en Espagne. Ouvrons le code des Visigoths; c'est l'œuvre des conciles. Le législateur catholique commence par déverser le mépris et l'outrage sur la malheureuse race d'Israël : « C'est une tache, la plus sale de toutes les taches originelles, transmise de père en fils; c'est une secte détestable, qui souille le royaume; elle doit être rejetée d'entre les chrétiens. » Puis il interdit aux juifs de célébrer leurs mariages, leur sabbat, leurs pâques, et de pratiquer la circoncision suivant le rite hébraïque, sous peine d'être lapidés ou brûlés vifs; il leur enjoint, en dépit de leur aversion pour la chair de pourceau, de manger leurs mets apprêtés avec du porc; il leur défend de faire aucune distinction entre les mets purs et les mets impurs (2). Qui est chargé d'exécuter cette *effroyable législation* (3)? Le clergé, naturellement exaspéré contre les déicides. Néanmoins le législateur catholique craint encore l'indulgence, il prononce l'anathème contre ceux qui n'observeront pas la loi : « Que celui qui la violera soit infâme sur la terre, qu'il ait telle charge de péchés dans ce jour terrible où doit venir le jugement final, qu'il n'ose se présenter devant le Seigneur, qu'il soit départi du troupeau des fidèles, pour être mis à gauche avec les juifs, et qu'il brûle toujours dans le feu avec le diable pour compagnon (4). »

L'intolérance légale ne suffit pas à l'Église; elle voulait la conversion des juifs ou leur expulsion de la Péninsule. Les rois se firent les instruments de ces exigences; écoutons les félicitations

(1) Epist. IX, 2. (*Mansi*, XX, 341.)
(2) *Lex Visigoth.*, lib., XII, tit. II, ll. 5, 7, 8; tit. III, ll. 4, 5, 7.
(3) C'est l'expression de *Montesquieu*, Esprit des lois, XXVIII, 7.
(4) *Lex Visigoth.*, lib. XII, T. II, l. 14.

que leur adresse le concile de Tolède (1) : « Les évêques se réjouissent de ce que l'inflexible perfidie des juifs va avoir un terme. Notre roi très chrétien, enflammé de l'ardeur de la foi, a décrété qu'il ne souffrirait personne dans son royaume qui ne fût catholique. Le concile rend grâces à Dieu de la foi ardente du prince; pour que ses successeurs restent fidèles à cette sainte résolution, il veut qu'à leur avénement ils prêtent serment de ne souffrir ni juif ni hérétique en Espagne. Cette promesse est une condition de leur couronnement; le concile prononce des malédictions terribles contre les rois qui la violeront. » Les princes les plus humains, dominés par l'Église, furent obligés de recourir à la violence pour convertir les juifs. Ceux qui restaient fidèles à leur croyance étaient punis du fouet, de l'exil et de la confiscation (2). Un grand nombre reçurent le baptême; on leur fit signer une confession de foi chrétienne : dans cet acte les malheureux renient la religion de leurs pères, ils promettent de croire ce qu'au fond de leur âme ils ne croient pas, et ils menacent de lapider ceux qui, infidèles à un engagement forcé, retourneraient au judaïsme (3). L'inquisition est moins cruelle que ce décret; elle ne prend du moins pas ses bourreaux parmi les victimes. Les conciles reculèrent eux-mêmes devant leur intolérance : les évêques assemblés à Tolède, en 633, condamnent les conversions forcées; mais, par une contradiction révoltante, ils veulent que les juifs convertis par la violence restent chrétiens. On dit qu'ils étaient 90,000. Ainsi l'Église ne veut pas de la violence, et elle profite de la violence! Les mesures les plus sévères furent décrétées contre ceux qui, chrétiens en apparence, continuaient à pratiquer le judaïsme : on sépara les enfants de leurs pères, on menaça des verges ceux qui auraient des relations avec leurs anciens coreligionnaires : on finit par les condamner tous à la servitude, par le motif vrai ou faux qu'ils avaient conspiré contre les rois chrétiens (4).

L'œuvre de la conversion devait échouer. Les juifs ont été témoins de ce qu'on appelle les miracles du Christ; ceux que la

(1) *Concil. Tolet.*, a. 638, c. 3. (*Mansi*, X, 663.)
(2) *Lex Visigoth.*, lib. XII, T. III, l. 3; cf. T. II, l. 13, 14.
(3) *Mansi*, X, 1229.
(4) *Concil. Toletan.*, a 633, c. 60, 62 (*Mansi*, X, 633); *Concil. Tolet.*, a. 694, c. 8. (*Mansi*, XII, 101.)

parole du Fils de l'homme n'a pu convaincre, ne se convertiront certes pas à la voix de leurs barbares bourreaux. Ne pouvant les convertir, on essaya de les expulser de la chrétienté; mais cet abus de la force ne réussit pas davantage, parce que les juifs étaient le lien nécessaire des relations civiles et commerciales au moyen âge. Le zèle chrétien se dédommagea en les massacrant. Logiques dans leur haine, les croisés voulaient exterminer les ennemis de Dieu qui étaient dans le sein de la chrétienté, avant d'attaquer les Sarrasins; les moines qui excitaient les fidèles à prendre la croix, les poussèrent au massacre des juifs. Saint Bernard et Pierre le Vénérable s'élevèrent contre les sanglantes prédications du moine Rodolphe (1); mais on est épouvanté en lisant leurs apologies : quelle devait être la fureur du peuple, lorsque ceux-là mêmes qui prenaient la défense des juifs leur prodiguaient l'insulte et la haine! Tout ce que le célèbre abbé de Cluni concède aux juifs, c'est qu'on leur laisse la vie, mais son indulgence est aussi cruelle que la rage des bourreaux : « Dieu ne veut pas la mort des méchants; il les réserve comme Caïn, le fratricide, à un plus affreux supplice, à une plus grande ignominie, il les condamne à une vie pire que la mort. » Tout en réprouvant les massacres populaires, Pierre le Vénérable les provoque par son langage passionné : « A quoi servira-t-il de poursuivre les ennemis de Dieu dans les contrées lointaines, si au milieu de nous les juifs criminels et blasphémateurs, bien pires que les Sarrasins, blasphèment le Christ, le foulent aux pieds et le souillent impunément? » C'est au roi de France que l'abbé de Cluni adresse ces paroles, en lui rappelant que les rois prophètes se faisaient gloire de haïr ceux qui haïssaient le Seigneur : « Si nous devons détester les Sarrasins, bien qu'ils partagent plusieurs de nos croyances, combien ne devons-nous pas exécrer les juifs qui rejettent, flétrissent et raillent la conception de la Vierge et tous les mystères de la Rédemption? » A quoi tend la haine de Pierre le Vénérable, sinon à l'extermination? Malgré la douceur de son caractère, il n'aurait peut-être pas reculé devant le massacre, s'il n'avait cru avec l'apôtre des Gentils que « les débris de cette nation lamentable se convertiraient un jour à Dieu avec le reste des nations. »

(1) *Otton. Frising.*, de gestis Friderici, I, 37.

Mais si les juifs conservent la vie, leur existence doit être comme celle de Caïn le fratricide : « puisqu'ils ont versé le sang du Christ, ils demeureront esclaves, misérables, gémissants, errants sur la terre. » L'abbé de Cluni demande que le roi de France applique aux juifs une peine qui soit en harmonie avec leur méchanceté. Rien ne lui paraît plus juste que de les dépouiller des richesses qu'ils ont acquises par l'usure : on ne fait que les priver de ce qu'ils ont gagné frauduleusement, on leur enlève comme à des voleurs ce qu'ils ont audacieusement volé : « Ce serait une folie, s'écrie-t-il, et presque une offense envers la Divinité, que de ne pas employer les trésors des incrédules dans une expédition sainte, à laquelle les fidèles consacrent toutes leurs ressources (1). »

L'usure des juifs, qu'on leur a tant reprochée, n'était que le prétexte des violences dont ils étaient les victimes. Saint Bernard avoue que les usuriers chrétiens étaient pires que les juifs. L'abbé de Clairvaux est moins emporté que l'abbé de Cluni, mais ses sentiments sont tout aussi hostiles. De même que Pierre le Vénérable, saint Bernard veut qu'on épargne les juifs, « parce qu'ils sont pour les chrétiens des images vivantes de la passion du Seigneur : ils sont dispersés en tout pays, dit-il, afin que, portant la juste peine d'un si grand forfait, ils soient témoins de notre rédemption. Mais Dieu dirigera aussi ses regards vers eux, quand leur temps sera venu. C'est parce que les juifs doivent, d'après les prophètes, se convertir un jour, qu'il vaut mieux les tolérer que de les poursuivre par l'épée ; comme on n'a pas le même espoir pour les Sarrasins, la guerre contre eux est légitime et sainte (2). »

III

Le catholicisme a eu sa philosophie au moyen âge : quel fut le sentiment des penseurs chrétiens sur la conversion des juifs ? Un des plus célèbres docteurs scolastiques, *Duns Scot*, enseigne que les princes ont le droit de baptiser les enfants des juifs et des infidèles en général, malgré eux, et qu'ils agissent bien en le

(1) Lettre au roi de France, dans *Bouquet*, XV, 641.
(2) *Bernardi* Epist. ad clerum et populum. (*Bouquet*, XV, 605.)

faisant, sauf à prendre des précautions pour empêcher les parents de mettre leurs enfants à mort. Il y a plus, les princes font acte de piété en forçant les parents eux-mêmes à recevoir le baptême. Qu'importe, dit-il, qu'ils ne soient pas croyants dans l'âme? Il y a un moindre mal à leur défendre de pratiquer leur religion, qu'à le leur permettre. Après tout, leurs enfants, bien élevés, pourront devenir de bons chrétiens à la troisième ou à la quatrième génération. Il n'y a qu'une objection qui embarrasse un peu notre docteur. Saint Paul dit que les juifs se convertiront à la fin des siècles; il faut donc qu'il en reste encore; dès lors on ne peut pas les forcer à se convertir. Le moyen que le *docteur subtil* trouve pour concilier la conversion avec la prophétie, est digne du surnom qu'il porte : « On reléguera un petit nombre de juifs dans une île éloignée, auxquels on permettra d'observer leurs lois; la prophétie d'Isaïe s'accomplira en eux (1). » Du reste, le célèbre docteur ne se doute pas même qu'une conversion si violente soit odieuse et contraire à l'Évangile : preuve qu'il était l'organe des sentiments généraux de son temps (2).

On a célébré les papes comme les appuis de la malheureuse race d'Israël. Il est vrai que les chefs de l'Église ont toujours condamné la conversion violente des juifs (3); il est vrai qu'ils ont élevé la voix contre le sang et le meurtre, mais au fond leurs sentiments ne diffèrent en rien des sentiments des persécuteurs : c'est toujours la haine, c'est toujours la réprobation d'une race vouée à la servitude, parce qu'elle a renié et tué le Fils de Dieu. On glorifie Alexandre III pour avoir défendu de baptiser les juifs malgré eux, de les tuer, de les blesser, de les dépouiller (4). Quel doit être l'abîme de l'intolérance chrétienne, si un pape mérite louange pour avoir assuré aux descendants du peuple élu une pro-

(1) *Duns Scotus*, In librum Sententiarum, IV, 9. (*Op.*, T. VIII, p. 276.)

(2) *Alexandre de Halès*, (Quæst., 159, membr. 4, T. II, pag. 735) enseigne la même doctrine : « On peut forcer les juifs à se convertir par de mauvais traitements (*verbera*). Ceux qui ont embrassé le christianisme par suite de ces violences doivent rester chrétiens, car il y a eu consentement de leur part; s'ils abandonnent la foi, on peut les y ramener par la force et les punir. »

(3) Encore faut-il une restriction à cet éloge. Si les papes condamnaient les conversions violentes, ils n'en maintenaient pas moins celles qui étaient l'œuvre de la violence. Boniface VIII écrit : « Contra Christianos, qui ad vitam transierunt, vel redierunt Judæorum (etiamsi hujusmodi redeuntes *dum erant infantes*, aut *mortis metu*, non tamen absolute, aut præcise coacti baptizati fuerunt) erit tanquam contra hæreticos. » (*Eymerici* Directorium inquisitorum, pag. 108.)

(4) *Mansi*, T. XXII, pag. 355. — *Walter*, Kirchenrecht.



tection qu'aujourd'hui les lois donnent avec plus d'efficacité à tout être humain, même aux criminels! Ce même pape, en défendant aux juifs d'avoir sous aucun prétexte des serviteurs chrétiens, dit qu'ils doivent être les *esclaves* des chrétiens, et que si on les supporte, c'est par pure charité (1). Innocent III, de même qu'Alexandre, ne veut pas que les juifs soient convertis par la force, il trouve bon que les princes chrétiens les tolèrent, parce que le prophète a prédit que leurs débris seraient sauvés (2); mais il répète à chaque instant que leur crime les assujettit à une *perpétuelle servitude* (3). Le grand pape les signale à la haine des fidèles, comme la postérité de ceux qui ont crucifié le Fils de Dieu : « le sang, dit-il, ne cessera de crier contre eux aux oreilles du Père (4). » Innocent se plaint vivement de ce qu'en France on n'observe pas les décrets du concile de Latran : « On leur permet d'avoir des serviteurs chrétiens; quand ils ont un procès avec un fidèle, les juges ajoutent plus de foi aux écritures qu'aux témoignages; ils sont venus à un tel degré de témérité, qu'ils ont osé élever une nouvelle synagogue à côté d'une vieille église. » Le souverain pontife prie le roi de France de mettre un terme à cet excès de présomption, « afin que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé par ses ennemis et que la liberté des catholiques ne soit pas pire que celle des juifs. » Il écrit à l'archevêque de Sens et à l'évêque de Paris qu'ils insistent auprès de Philippe-Auguste pour qu'il réprime l'insolence des juifs (5) : « Qu'ils n'aient pas l'arrogance de lever contre la foi chrétienne leur tête condamnée au joug d'une *servitude perpétuelle*, qu'ils aient toujours la crainte et le respect qui conviennent à des *esclaves*. » Le roi de Castille leur permettait de posséder des immeubles, sans les obliger à payer la dîme au clergé. Au dix-neuvième siècle, l'Église a crié à l'intolérance, à l'oppression, parce que des catholiques étaient forcés de payer la dîme au clergé de l'Église anglicane. Innocent ordonna, sous peine

(1) *Concil. Lateran.*, a. 1179, c. XXVI (*Mansi*, XXII, 231) : « Anathemate decernimus feriendos, quicumque Judæos Christianis voluerint præferre, cum eos Christianis subjacere oporteat, et ab eis pro sola humanitate foveri. »

(2) *Innocent. III*, Epist. II, 302; VII, 186.

(3) *Idem*, Epist. VIII, 121 : « Propria culpa submisit perpetuæ servituti. »

(4) *Idem*, Epist. VII, 186 : « Crucifigentium filios, contra quos ad huc sanguis clamat in Patris auribus. »

(5) *Idem*, Epist. VII, 186; VIII, 121.



d'excommunication, de soumettre les juifs au paiement de la dîme; il écrivit au roi de Castille qu'il favorisait la Synagogue au préjudice de l'Église, qu'il plaçait l'*esclave* au dessus de son *maître* (1). Le comte de Nevers protégeait la malheureuse race d'Israël, c'est à dire qu'il les laissait sous l'empire du droit commun. Le pape trouve « que c'est un grand scandale que les juifs tuent des animaux d'après leurs rites et abandonnent les restes aux chrétiens; que les femmes juives aient les prémices du lait destiné à nourrir les enfants; que dans les vendanges ces êtres immondes s'emparent du vin le plus pur, en laissant aux fidèles une boisson souillée qui sert parfois aux mystères de la religion. » Pour exciter la colère du comte contre les juifs, Innocent lui demande « s'il ne serait pas animé d'une violente haine contre des vassaux qui prêteraient secours à ses ennemis. Qu'il songe donc à l'énormité du crime qu'il commet en favorisant ceux qui ont crucifié le Fils de Dieu; qu'il redoute la vengeance divine. La vie est la seule chose à laquelle les juifs aient droit, mais le sang de Jésus crie contre eux; il faut qu'ils soient errants sur la terre et couverts d'ignominie. Les princes chrétiens, loin de leur accorder des faveurs, doivent les retenir dans la *servitude* qu'ils ont méritée en mettant la main sur celui qui venait leur donner la véritable liberté : il faut que par leur misérable condition ils témoignent que le sang du Christ est sur eux et sur leur postérité (2). »

Les juifs sont les *esclaves de l'Église:* telle est la doctrine des papes et des conciles (3). Les plus grands penseurs du moyen âge n'ont pas d'autres sentiments. Écoutons *saint Thomas d'Aquin:* « Les juifs étant *serfs de l'Église,* elle peut disposer de leurs biens, car des *esclaves* n'ont rien en propre (4). » *Saint Thomas* reconnaît le même droit au pouvoir séculier. La duchesse de Brabant demanda l'avis du célèbre docteur sur la légitimité des tributs dont

(1) *Innocent. III,* Epist. VIII, 50.

(2) *Idem,* Epist. X, 190.

(3) *Concil. Exoniense,* a. 1287, c. LXIX : « Judæis regimen Dei ablatum et datum genti justitiam facienti, scriptum in canonibus reperitur. Per quod liquet, Christicolas libertate donatos, *Judæosque subactos eorum perpetuæ servituti.* » (*Mansi,* XXIV, 830.) — *Concil. Pragense,* 1346 (*Mansi,* XXVI, 97) : « Judæos, quos *perpetua culpa perpetuæ servituti subjecit*... Tanquam servi a Domino reprobati, se saltem per effectum operis recognoscant, servos illorum, quos Christi mors liberos et illos servos effecit. » (*Mansi,* XXVI, 97.)

(4) « Cum Judæi sint *servi Ecclesiæ,* potest disponere de rebus eorum. » (*Summa Theolog.,* Secunda Secundæ, Qu. X, art. 10.)

on frappait les misérables débris du peuple de Dieu. La réponse de *Thomas d'Aquin* respire une modération peu commune au treizième siècle; mais bien que le langage soit doux et humain, la doctrine est impitoyable: « Votre Excellence demande s'il lui est licite, et en quelle occasion, de lever des tributs sur les juifs et de confisquer leurs biens. A cette question posée d'une manière absolue, je répondrai que *les juifs étant en vertu de leur coulpe voués à une perpétuelle servitude, les maîtres de la terre peuvent user des biens de ces hommes comme de leurs propres biens*. Cependant ils doivent le faire avec équité, de sorte qu'en aucun cas ils n'enlèvent aux juifs ce qui est nécessaire à leur subsistance (1) ». *Saint Thomas* cherche à échapper à la rigueur de son affreuse logique par des conseils d'indulgence, mais les passions et les intérêts n'écoutaient pas ces conseils; d'ailleurs les conseils étaient dérisoires, en présence des préjugés sauvages qui poursuivaient les juifs. Les princes pouvaient les dépouiller en toute sûreté de conscience; les expropriations odieuses qui nous révoltent étaient un droit, or celui qui use de son droit, quelque mal qu'il fasse, ne fait de tort à personne.

Les conciles se laissaient trop souvent emporter par les passions populaires; au lieu de calmer les animosités, ils les nourrissaient. Le synode de Vienne de 1267 défend aux fidèles toute relation avec les juifs, il leur défend même d'acheter des aliments chez eux: et quel motif donne-t-il de ces prohibitions? Il craint que les juifs, qui détestent les chrétiens comme des ennemis, ne profitent de toutes les occasions pour les empoisonner (2)! Des conciles sans nombre défendent aux fidèles de consulter des médecins juifs, ou de recevoir d'eux un médicament ou un breuvage quelconque (3); et il y en a qui ne rougissent pas de dire que les docteurs juifs, sous prétexte de guérir les malades, cherchent à exterminer les chrétiens (4)! Flétrir publiquement les juifs comme

(1) *De Regimine Judæorum*, ad ducissam Brabantiæ. (*Op.*, T. XVII, pag. 192, v°.)

(2) *Concil. Viennense*, c. XVIII (*Mansi*, XXIII, 1175): « Ne forte Judaei per hoc Christianos quos hostes reputant, fraudulenta machinatione venenent. »

(3) *Concil. Trevir.*, 1227, c. VIII (*Mansi*, XXIII, 33); *Concil. Biterrense*, 1226, c. XLIII (*Mansi*, XXIII, 702); *Concil. Albiense*, 1254, c. LXIV (*Mansi*, XXIII, 852); *Concil. Exoniense*, 1286, c. XLIX (*Mansi*, XXIV, 830); *Concil. Avinionense*, 1337, c. LXIX (*Mansi*, XXV, 1105); *Concil. Vaurense*, c. CXIV (*Mansi*, XXVI, 536): « Ii qui Judæorum *fœtidos actus* et opera abhorrere deberent, ad Judæos pro medicamentis, immo verius *nocumentis* recurrunt. »

(4) *Concile de Salamanque*, de 1335, cap. XII (*Mansi*, XXV, 1055): « *Sub velamine medicinæ*

des empoisonneurs, comme des assassins, n'était-ce pas provoquer le massacre de ces malheureux! Le peuple n'était que trop disposé à croire les *déicides* capables de tous les crimes: le motif ou le prétexte le plus habituel des massacres qui souillèrent la chrétienté étaient qu'à la fête de Pâques ils tuaient un enfant chrétien, dont ils mangeaient le cœur en guise de communion. Malheur aux juifs, lorsque, vers le temps pascal, un enfant venait à disparaître! Sans enquête judiciaire, sans forme de procès, on les dépouillait de leurs biens, on les emprisonnait, on les torturait, on les massacrait. Le plus souvent ces calomnies n'étaient qu'un prétexte pour la haine ou la cupidité. Il fallut qu'un pape défendît à des chrétiens de déterrer les cadavres des juifs; les disciples du Christ cherchaient l'or jusque dans les tombeaux de leurs ennemis (1).

Nous voudrions louer sans réserve l'humanité de Grégoire IX et d'Innocent IV (2), qui protégèrent les victimes contre la rage de leurs bourreaux; mais il y a des marques d'intolérance jusque dans la protection des papes. Grégoire IX et Innocent IV n'étaient pas des hommes de charité, ils ne connaissaient qu'un intérêt, celui de l'Église; ils firent une guerre de destruction à Frédéric II, en sacrifiant tout à l'ambition de Rome, même la terre sainte. S'ils prirent parti pour les juifs, ce n'est pas par humanité, c'est parce que les prophètes attestaient que le peuple de Dieu ne serait pas toujours infidèle (3): c'est la prophétie de leur future conversion qui les a sauvés de la rage des chrétiens au moyen âge. Lorsque les papes soulevèrent la chrétienté contre les Sarrasins, la première pensée des croisés fut d'exterminer les juifs; pas un des déicides n'aurait échappé au massacre, si la voix de saint Paul n'avait arrêté leur glaive: « *Dieu sauvera Israël comme il est écrit:*

callide insidiantur et nocent populo christiano, volentes pro viribus extirpare. » — Comparez le *Concile de Valladolid*, de 1322, cap. XXI (*Mansi*, XXV, 720).

(1) *Grégoire IX*, dans *Raynaldi*, Annal., a. 1235, § 20: « Ad hæc malorum hominum pravitati et avaritiæ obviantes, decernimus ut nemo cœmeterium Judæorum mutilare vel minuere audeat, sive obtentu pecuniæ corpora humata effodere. »

(2) *Raynaldi*, Annal., a. 1247, § 84.

(3) *Gregor. IX* (*Raynaldi*, 1235, § 20): « Nec attendentes quod propheta testante, etsi fuerint velut arena maris, ipsorum tandem reliquiæ salvæ fient, quoniam non repellet in sempiternum Deus plebem suam. » — *Innocent. IV* (*Raynaldi*, 1247, § 84): « Nolentes Judæos injuste vexari, quorum conversionem Dominus miseratus exspectat, cum testante propheta credantur reliquiæ salvæ fieri eorumdem. »



le libérateur viendra de Sion, et il éloignera de Jacob toute impiété. » Sans cette prophétie, ceux qui se disaient les vicaires du Christ, auraient été obligés de donner le signal du massacre. En veut-on la preuve? Au douzième siècle, les chrétiens, las des croisades, objectèrent aux papes qui continuaient à prêcher la guerre sainte, que si la guerre contre les Sarrasins était un devoir, à plus forte raison devrait-on la faire aux juifs qui avaient crucifié le Fils de Dieu. Que répondit le souverain pontife? « On tolère les juifs sur la foi de la prédiction qu'ils seront un jour convertis à l'Évangile (1). C'est la seule raison pour laquelle l'Église ne demande pas leur mort; mais elle veut qu'ils restent dans une servitude perpétuelle.

Tels sont les sentiments de l'Église à l'égard du peuple qui s'est appelé le peuple de Dieu, du peuple qui a donné naissance à Jésus-Christ. Les juifs sont une preuve vivante de ce qu'il y a de faux et d'étroit dans la doctrine de l'unité chrétienne. Voilà les ancêtres des chrétiens, voilà une race entière, jadis la race élue, vouée à l'esclavage jusqu'à la consommation des siècles! Tout rapport, fût-ce le plus innocent de la vie ordinaire, devient un crime, quand il s'agit des juifs. La charité même se tait. Il y a un abîme entre les juifs et les fidèles, et il ne sera comblé qu'au dernier jour, lorsque les descendants de Jacob seront convertis par la grâce du Christ. Une religion qui condamne à l'isolement et à la servitude toute une nation, doit renoncer à la haute ambition de conduire le genre humain à l'unité. En vain dira-t-on que les préjugés du moyen âge s'effacent et qu'il ne faut pas rendre l'Église responsable des erreurs des hommes. L'Église n'a-t-elle pas la prétention d'être immuable dans sa doctrine? Elle ne peut pas changer de sentiment pour les juifs, aussi longtemps qu'elle verra en eux des déicides. Au seizième siècle, le cardinal *Baronius* écrivait encore que la punition des juifs ne cesserait jamais (2). Un écrivain illustre, aussi distingué par son humanité que le cardinal l'est par son fanatisme, *Érasme*, n'hésita pas à dire qu'à la rigueur on était en droit de massacrer tous les juifs, mais qu'on les tolérait à cause de l'espoir que l'apôtre avait donné de leur conver-

(1) « Judæi tolerantur, *quia reliquiæ Israel salvæ fient.* » (*Mansi*, XXIV, 115.)
(2) *Baron.*, Annal., a. 40, § 13 · « Judæorum ultio nunquam desitura. »

sion (1). Au dix-neuvième siècle, l'Église est obligée de répéter la même malédiction; mais la malédiction pourrait bien retomber sur ceux qui maudissent. Oui, l'immutabilité des doctrines dont l'Église se vante, est une véritable malédiction ; car elle force l'Église à ramener les hommes vers le passé, elle la met dans l'impossibilité de suivre les progrès des mœurs, des idées et des sentiments. Un jour arrivera où la contradiction entre les doctrines immuables du catholicisme et les tendances de la société sera complète ; ce jour-là, il n'y aura plus de catholicisme. Déjà maintenant l'opposition entre la doctrine catholique et les mœurs est tellement flagrante, que le sentiment de l'humanité entraîne l'Église malgré elle : ses actes donnent un démenti perpétuel à sa doctrine. Que sont devenus les canons qui défendent aux chrétiens tout contact avec les juifs? Que sont devenus les canons qui, pour empêcher ce contact, imposaient aux juifs un costume à part? Que sont devenus les canons qui défendent aux rois et aux princes de conférer une fonction quelconque aux juifs ? Ce sont cependant des conciles généraux qui ont porté ces décrets ou qui les ont confirmés. Qu'est devenue la malédiction qui frappe les juifs d'une servitude éternelle? Il en est de ces canons et de ces malédictions, comme de bien des prophéties : la marche des siècles les emporte, comme le vent balaie les feuilles sèches.

L'histoire des juifs offre encore d'autres et de plus grands enseignements à la philosophie de l'histoire. *Saint Thomas d'Aquin* se demandait, au treizième siècle, pourquoi l'on tolérait le culte des juifs dans le sein de la chrétienté; le grand docteur répond que les descendants des déicides sont des témoins vivants de la vérité de la religion chrétienne (2). Un prédicateur de l'ordre illustré par l'*Ange de l'école*, a trouvé dans la pensée de son maître ce que l'on appelle un beau mouvement d'éloquence : « Le peuple juif, s'écrie le père *Lacordaire* (3), à la fois mort et vivant, est témoin à charge contre lui-même du Christ par lui crucifié. Dieu nous a conservé cet irréprochable témoin, je le produis, il est là, regar-

(1) *Erasmi*, in Psalm. 85 (*Op.*, T. V, pag. 546) : « Possent uno die omnes trucidari, sed tolerantur in spem quam nobis dedit Paulus apostolus. »

(2) « Testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et ideo in suis ritibus tolerantur. » *Secunda Secundæ*, Qu. X, art. 11.

(3) Conférence XLII.



dez-le, le sang est dans ses mains. » Cette horrible apostrophe eût été mieux placée au treizième siècle qu'au dix-neuvième. Un jour viendra où les juifs, organes de la conscience générale, vous diront : « Oui, nous sommes des témoins, mais contre vous, nous sommes une protestation vivante contre la divinité de Jésus-Christ. Vous vous fondez sur nos prophéties, mais vous les avez altérées en les détournant de leur sens naturel pour le besoin de votre cause. Vous invoquez les miracles accomplis par le Christ ; ces miracles n'ont jamais existé que dans l'imagination surexcitée de ses disciples. Vous nous accusez de déicide ; le crime est aussi impossible que la divinité du fils de Marie. Vous avez lancé contre nous une affreuse malédiction ; tant que vous étiez puissants, vous avez fait de notre servitude une triste réalité ; mais regardez autour de vous : où sont les déicides condamnés à un esclavage perpétuel ? Nous sommes libres comme vous, et notre liberté atteste que vos prophéties ne sont que des illusions, comme vos miracles et votre révélation. »

LIVRE V

DISSOLUTION DE LA FÉODALITÉ

CHAPITRE I

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

§ 1. Causes de la dissolution

Chaque âge porte en lui-même les causes de sa dissolution, ou pour mieux dire de sa transformation. Il en est de l'humanité comme de l'individu ; la vie dans son essence n'est que mouvement, progrès, et par conséquent elle implique une évolution incessante. Il n'y a pas de dissolution proprement dite, il n'y a pas de mort ; ce moment solennel qui nous attriste et nous effraie, n'est que le passage d'une vie à une vie nouvelle, et chaque nouvelle existence est rigoureusement déterminée par celle qui l'a précédée. Chez l'individu, ces existences successives et progressives nous échappent ; la foi seule nous apprend que nous procédons d'un passé, produit de notre volonté libre, et que notre avenir dépend également de notre libre volonté. Cependant la liberté n'explique pas à elle seule la vie. Nous vivons, nous avançons vers le terme de nos destinées, guidés par la main de Dieu ; ce lien qui unit la créature au créateur constitue la véritable vie. Telle est aussi la vie de l'humanité ; mais la suite des progrès qu'elle accomplit n'est plus un mystère, comme pour l'individu ; l'histoire nous montre à chaque pas, comment le présent procède du passé et engendre l'avenir. Il y a aussi dans la vie de l'humanité des époques de dissolution, que nous appelons décadence, ruine, mort ; mais l'histoire nous enseigne que tout cela n'est

qu'apparent. Jamais la vie ne se montre plus énergique que dans les époques solennelles de révolution. Pour les expliquer, la libre activité des peuples ne suffit point; Dieu intervient dans la destinée générale de l'humanité, comme dans celle des individus. Mais gardons-nous de croire que l'action providentielle absorbe la liberté; l'humanité fait sa destinée, de même que l'homme fait la sienne. S'il nous était donné de voir le présent comme Dieu le voit, nous pourrions prédire l'avenir; car le présent est le germe de l'avenir, comme il est le résultat du passé. C'est en ce sens que toute époque historique porte en elle le principe de sa dissolution, de sa transformation et de sa rénovation.

Nous avons déjà assisté à une époque de mort et de résurrection de l'humanité. L'antiquité était minée par l'esclavage et l'idolâtrie, bien qu'à certains égards la servitude et le polythéisme eussent été un progrès sur le passé. Mais il se faisait en même temps un travail de rénovation qui aboutit au christianisme; la religion nouvelle hâta la dissolution du monde ancien et commença un âge nouveau. Quelle est la mission de l'ère inaugurée par Jésus-Christ? Les vices de l'antiquité nous mettent sur la voie des principes qui y doivent porter remède. Les anciens méconnaissaient l'égalité au point de considérer l'esclavage comme une institution divine; par cela même ils ne parvinrent pas à fonder la liberté, car la liberté et l'égalité sont inséparables. Les anciens ignoraient l'unité de la création; ce qui les frappait, c'est l'infinie diversité qui y règne : ils la divinisaient dans leurs innombrables dieux. Égalité, liberté, unité, telle est la loi de vie de la société chrétienne.

OEuvre immense qui ne s'accomplit pas en un jour; il faut que l'humanité passe par bien des phases, par bien des transformations, avant d'approcher de cet idéal. Dans sa longue et rude carrière, le genre humain a ses étapes, ses points d'arrêt : c'est ce qu'on appelle les époques historiques. Chacune d'elles est comme une existence à part, comme la vie d'un homme; chacune a un but déterminé, qui se relie à la destinée générale du genre humain; dans chacune il y a mort et renaissance. Des événements considérables signalent le commencement et la fin de ces périodes successives. Le christianisme est une de ces grandes révolutions. Du premier au cinquième siècle, il se fait un double travail; dis-

solution du monde ancien, constitution de la société chrétienne. Au cinquième siècle, la société chrétienne est constituée, du moins dogmatiquement; les croyances qui seront le pain de vie de l'humanité pendant des siècles sont arrêtées. Pourquoi la rénovation du monde ne se fait-elle pas sous l'influence de la religion, régulièrement, pacifiquement? Pourquoi cet immense bouleversement qu'on appelle migration des peuples, invasion des Barbares? C'est un des événements qui manifestent avec éclat l'intervention de la Providence dans les choses humaines. La race germanique et le christianisme sont unis par un lien intime : il n'y aurait pas eu de christianisme sans les Barbares, et les Barbares sans le christianisme n'auraient pu remplir leur mission. Les conquêtes des peuples germains sont des guerres de propagande; le christianisme se répand à leur suite, l'Église se fonde avec leur aide. La religion que les Barbares propagent par leurs victoires est l'instrument providentiel de leur éducation. Il y a plus : la race germanique a un génie et des qualités qui manquent au christianisme. Les Barbares complètent l'œuvre de Jésus-Christ.

L'établissement des Barbares ouvre le moyen âge. Les longs siècles qui séparent l'ère moderne de l'antiquité ont leur unité par les deux éléments qui y dominent, et qui pour ainsi dire n'en font qu'un, la race germanique et le christianisme. Mais la coexistence de ces éléments implique, comme toute vie, une époque de fusion, puis une époque de développement, suivie d'une époque de dissolution. Du cinquième au dixième siècle, il se fait un travail de décomposition et de préparation. Les Barbares subissent l'influence du génie romain, ils essaient de reconstituer l'empire à leur profit; mais sous l'apparente unité de la domination carlovingienne se développent les véritables tendances de la race germanique. L'esprit barbare est en tout contraire à l'esprit romain : c'est un esprit d'individualisme, de séparation, de morcellement. Il finit par décomposer la société; alors seulement s'ouvre la véritable ère germano-chrétienne, la féodalité et l'Église. Les cinq siècles qui se passent depuis l'invasion jusqu'à l'établissement du régime féodal sont en apparence l'envahissement de la barbarie, la destruction des derniers vestiges de la culture et de l'unité romaines. Cependant ils ont vu s'accomplir un immense progrès vers le but idéal de l'humanité. Oui, Rome

est détruite avec son admirable unité, avec la civilisation ancienne; oui, la barbarie domine au dixième siècle, siècle de fer. Mais la civilisation romaine, avec son unité absorbante, avec son despotisme énervant, c'était la mort; la barbarie germanique, malgré la domination de la force, c'est la vie. Au milieu de la décomposition de la société ancienne, se prépare la transformation de l'esclavage; les esclaves deviennent des serfs, premier pas et le plus difficile vers la liberté. La liberté, telle que les anciens l'entendaient, disparaît; mais elle va renaître avec une énergie nouvelle sous le régime même de la force, car l'esprit des Germains est un esprit de liberté. L'unité fait place à la diversité; la notion même de l'État, de la cité s'efface; les relations cessent d'être politiques, sociales, pour devenir individuelles; mais l'anarchie n'est qu'à la surface : la dissolution est nécessaire pour reconstituer la société sur de nouvelles bases.

Au onzième siècle, nous entrons dans le moyen âge proprement dit; la féodalité et l'Église le remplissent. Qu'ont fait le régime féodal et le catholicisme pour la liberté, l'égalité et l'unité? La féodalité, expression des tendances et des instincts de la race germanique, ne saurait être ennemie de la liberté; mais la liberté féodale est une liberté privilégiée, restreinte aux classes dominantes. Le système féodal paraît destructif de l'égalité, puisqu'il consiste dans la domination des seigneurs sur les serfs ; en réalité les serfs ne sont plus en dehors de la société, ils ont leur place dans la hiérarchie féodale : c'est le principe de leur future émancipation : la féodalité n'est pas une ère de servitude, c'est une ère d'affranchissement. L'unité et la féodalité semblent incompatibles, car la féodalité est le génie de la diversité; malgré cela il se fait au moyen âge un travail considérable d'unité. L'empereur a la prétention de concentrer en ses mains la souveraineté temporelle, comme vicaire du Christ; la papauté réclame, au même titre, la souveraineté spirituelle; la chrétienté ne fait donc qu'un corps. Il est vrai que c'est un corps qui a deux têtes; les deux têtes se combattent, l'une cherche à se subordonner l'autre; la victoire du pape ou de l'empereur serait la réalisation de la monarchie universelle, c'est-à dire le tombeau de l'humanité. La papauté détruit l'empire, mais l'empire tient aussi la papauté en échec, en attendant que les nations soient assez fortes pour braver toute

ambition de domination universelle. L'unité du moyen âge n'est donc qu'une lutte, toutefois elle jette de profondes racines dans la conscience générale : les peuples chrétiens se sentent un, tout en étant divers.

Voilà ce que la féodalité, de concert ou en lutte avec l'Église, a fait pour atteindre le but idéal assigné à l'humanité. Elle est tombée aux applaudissements des peuples. Si la féodalité s'était maintenue, si elle était parvenue à organiser le genre humain d'après les tendances qui lui étaient inhérentes, elle aurait immobilisé la société, en reproduisant le système des castes : une caste de guerriers ayant pour mission la guerre et possédant le sol comme salaire de ses services : une caste de serfs attachés à la terre pour la cultiver au profit de la classe dominante : elle aurait fini par faire de la religion elle-même une caste. Ainsi la liberté serait devenue le privilége du petit nombre, la servitude le lot de tous ; pas d'unité, pas même d'État, le monde divisé en une infinité de petites sociétés hostiles, la guerre universelle, et au bout la dissolution et la mort.

Telle eût été la féodalité, si les principes qui la constituent s'étaient développés d'une manière absolue ; mais la vie ne connaît pas la rigueur de la logique, pour mieux dire, il n'y a pas de principe absolu. La fédalité avait en elle les éléments de sa transformation. Le système féodal repose sur la confusion de la souveraineté et de la possession du sol : la seigneurie est une souveraineté dépendante d'un suzerain : c'est aussi une fonction sociale, le fief étant concédé à charge de service militaire. Il y a dans ce mélange de propriété privée et de souveraineté quelque chose de contradictoire et par suite un germe de dissolution : ou la souveraineté devait l'emporter, ou la propriété privée. La tendance des vassaux à rendre leurs fiefs héréditaires et transmissibles donna la prépondérance à l'élément privé ; par cela même l'élément souverain s'affaiblit : tout ce que les vassaux inférieurs perdaient en force, profitait aux suzerains. De là un mouvement vers l'unité qui ne s'arrêta que lorsque la royauté eut absorbé toutes les souverainetés féodales.

Il y avait encore d'autres germes de dissolution et de rénovation dans le régime féodal. Une société composée exclusivement de guerriers et de serfs, tel est l'idéal de la féodalité ; mais une

société pareille est impossible. Les peuples, quelque bornés, quelque barbares qu'on les suppose, ne peuvent vivre longtemps sans industrie et sans commerce. Cependant il n'y avait pas de place dans la hiérarchie féodale pour les marchands et les industriels. La féodalité a pour fondement la possession et l'exploitation du sol, elle est essentiellement immobilière; l'industrie et le commerce sont mobiliers de leur nature. On comprend l'exploitation du sol par des serfs, on ne comprend pas le commerce et l'industrie exercés par des hommes qui ont les bras liés : le commerce et l'industrie demandent la liberté. Or lorsque la féodalité s'établit, il existait encore dans les villes des hommes libres, qui exerçaient les professions industrielles et commerciales; ne trouvant aucune place dans la hiérarchie féodale, ils s'en firent une en se constituant en communes. Les communes sont les hommes libres, réunis en corps et réclamant dans la société une place analogue à celle qu'y occupent les vassaux; elles forment, comme les seigneuries, un État dans l'État. Ainsi les communes procèdent de la féodalité; mais les vassalités bourgeoises sont aussi un principe de ruine et de transformation pour le système féodal.

La féodalité est guerrière, les communes sont commerçantes et industrielles. Le commerce et l'industrie sont un instrument de richesse et de puissance, tandis que la guerre ruine ceux qui en font un métier; c'est dire que l'élément du travail l'emportera sur l'élément guerrier. La féodalité est un principe de liberté, mais de liberté privilégiée et exceptionnelle. La liberté des communes tend à embrasser tous les habitants du territoire; une fois la liberté devenue générale, il n'y a plus de privilége, partant plus de féodalité. Les communes sont le germe d'une nouvelle organisation sociale. Le vassal n'a de lien qu'avec son suzerain; ses droits et ses obligations sont établis par un contrat d'intérêt privé, il n'y a pas d'État : les services publics sont des fiefs, c'est à dire des propriétés particulières : la justice est un fief, la perception des droits fiscaux est un fief, l'administration de la monnaie est un fief : c'est l'élément individuel, de droit privé, qui domine. Avec l'établissement des communes tout change : la justice et l'administration deviennent un intérêt communal, c'est à dire public : les magistrats et les administrateurs ne sont plus

des vassaux, possédant leur office comme une propriété, ce sont des fonctionnaires. La souveraineté locale de la commune est le germe de la souveraineté générale de l'État. Il ne faut plus qu'un centre pour unir ces éléments épars et constituer la nation; ce centre se trouve dans la hiérarchie féodale, c'est la royauté. La royauté est l'organe de l'État, elle le représente, et à certains égards c'est elle qui le constitue, en attendant que les nations puissent prendre sa place. La royauté est ennemie née de la féodalité; elle se rattache à l'antiquité, elle trouve son appui le plus ferme dans les légistes, héritiers du génie de Rome. La royauté et les communes battent en brèche l'édifice féodal; il s'écroule et sur ses ruines s'élèvent les nations, la liberté et l'égalité générales.

On peut dire de l'Église ce que nous avons dit de la féodalité; en vain elle prétend échapper à la loi qui régit tout ce qui tient à l'homme, elle subit aussi un travail de dissolution et de renaissance. A l'issue du moyen âge éclate la Réforme. Cette révolution religieuse ne s'est pas faite en un jour; elle a dû être préparée longuement. Le moyen âge n'est immobile qu'en apparence; au fond, il se fait un travail incessant de transformation et de rénovation : la Réforme a eu ses précurseurs. Ce sujet, trop important pour être traité en quelques pages, demande une étude à part (1). Pour le moment nous ne considérons que la féodalité.

§ 2. Influence des croisades sur la dissolution de la féodalité

La féodalité, abandonnée à elle-même, serait-elle parvenue à se transformer? les hommes libres auraient-ils eu la force de lutter avec les seigneurs? la liberté générale l'aurait-elle emporté sur la liberté privilégiée des vassaux? On en peut douter, quand on voit combien la lutte fut longue, souvent funeste à la liberté et favorable au privilége, bien que Dieu soit venu en aide à l'humanité par un de ces grands bouleversements dans lesquels l'homme disparaît devant la toute-puissance divine. Il y a des époques de renouvellement où le mouvement régulier des choses ne suffit pas

(1) Voyez le tome VIII[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

pour conduire les peuples vers le but qui leur est assigné. Dieu intervient toujours dans la destinée des hommes; mais à ces époques solennelles, son action est plus éclatante et plus irrésistible. L'antiquité se serait dissoute d'elle-même, mais dans la pourriture et dans la plus honteuse des morts, si Dieu n'avait envoyé Jésus-Christ et les Barbares. Le moyen âge se serait transformé peut-être, après des luttes furieuses; peut-être aussi la liberté eût-elle succombé avant d'avoir la force nécessaire pour engager la lutte. Tous les intérêts lui étaient hostiles. L'Église s'appuyait parfois sur la liberté, mais c'était au profit de sa domination; là où son ambition était hors de cause, elle la repoussait, parce qu'elle sentait d'instinct que la liberté était incompatible avec l'empire qu'elle exerçait sur les âmes. La royauté ne lui était guère plus favorable que l'Église, parce que le mouvement des peuples vers la liberté tendait à les affranchir même de la puissance royale. La féodalité ne voulait de liberté que pour la classe dominante. Ainsi la liberté générale avait des ennemis partout, et ne trouvait d'appui nulle part. Heureusement elle avait l'appui de Dieu. Les croisades furent l'intervention de la Providence pour neutraliser les influences hostiles à la liberté, pour affaiblir la résistance des privilégiés et pour accroître la force des hommes libres : elles transformèrent la féodalité.

Les croisades sont l'expression idéale de la féodalité. La religion fut le puissant levier qui souleva l'Europe, mais sans l'esprit guerrier qui animait la féodalité, les guerres saintes eussent été impossibles. La chevalerie forma le noyau des armées chrétiennes; elle s'acquit dans ces luttes gigantesques une gloire qui ne périra pas, mais les croisades furent aussi la cause de sa dissolution. C'est l'esprit guerrier qui constitue l'essence de la féodalité; aussi les premières croisades furent-elles exclusivement guerrières et religieuses. Au treizième siècle, un nouvel élément se manifesta dans les guerres saintes; c'est toujours la religion qui est le mobile apparent, mais c'est le commerce qui dirige les coups des croisés; les richesses de Constantinople firent oublier le tombeau du Christ. Les croisades ne créèrent pas le commerce, mais elles lui imprimèrent une immense activité. Malgré sa décadence, l'empire grec était toujours le lien entre l'Orient et l'Occident; les cités commerçantes d'Italie furent associées à ces relations. L'intérêt com-

mercial, bien plus que la foi, les poussa à prendre part aux croisades ; elles profitèrent des guerres saintes pour entrer en rapport avec les infidèles. Les croisades échouèrent, mais les communications commerciales, une fois établies, ne se fermèrent plus : les marchands, aussi entreprenants que les guerriers, pénétrèrent en Asie jusqu'à l'Inde, en Afrique jusqu'au désert. Ce furent surtout les cités italiennes qui pratiquèrent les voies ouvertes par les croisades; toutefois ce serait une erreur de croire qu'elles seules en aient profité ; le commerce est comme une chaîne électrique, le mouvement imprimé dans un point quelconque se fait sentir partout. Il en fut de même de l'impulsion que les croisades donnèrent à l'industrie. Le contact de l'Europe barbare avec l'empire d'Orient fit naître des besoins nouveaux, de première nécessité et de luxe; des produits ignorés jusque-là de l'Occident y furent transplantés : la soie et la canne à sucre jouent dans la civilisation générale un rôle plus considérable qu'on ne serait porté à le croire. L'industrie, compagne du commerce, inaugura une ère nouvelle, l'ère du développement pacifique de l'humanité (1). Dans l'ancien ordre de choses, la guerre est l'occupation et le lien des peuples; à mesure que l'industrie et le commerce gagnent, la guerre perd de son importance et de son influence. La féodalité procédait de la conquête, et elle ne respirait que la guerre; l'élément commercial et industriel, en se développant, la mina dans ses fondements.

La hiérarchie féodale repose sur la distinction des classes; si elle avait pu se développer dans toute sa rigueur, elle aurait abouti à un régime de castes. Les croisades mêlèrent toutes les classes. La féodalité divisait ; les croisades unirent, en faisant un appel à tous les fidèles. La hiérarchie féodale séparait le serf du seigneur par l'abîme de la naissance ; les croisades les associèrent dans la poursuite d'une même entreprise. C'est le germe d'une révolution sociale. Les guerres saintes entraînèrent en Orient l'élite de la chevalerie féodale, mais la chevalerie était un corps peu nombreux; l'immense majorité des croisés appartenait aux classes plus ou moins dépendantes. A Nicée, l'on compta dans l'armée de Godefroy de Bouillon 100,000 chevaliers et 600,000 pè-

(1) *Heeren*, de l'Influence des croisades. (*Œuvres historiques*, T. II, pag. 270, 314.)

lerins de toutes classes. En détachant les serfs de la glèbe, les croisades brisèrent leurs chaînes; les serfs croisés n'étaient plus des serfs, mais des hommes libres; aussi un nouvel esprit les anime-t-il, esprit d'indépendance et parfois de révolte. *Guillaume de Tyr* raconte que peu avant le siége de Nicée, *la gent à pié*, irritée contre les chefs de l'armée, ne voulut plus leur obéir et choisit pour général un soldat obscur, nommé Godefroy Burel : « Tant monta le courroux, dit le traducteur de l'historien latin, que la gent à pié s'arma pour courir sus aux chevaliers; les chevaliers se tinrent tout cois, jusqu'à ce que la gent à pié se fût refroidie. » Après la prise de Nicée, il y eut de nouveaux murmures du commun des pèlerins, mécontents de la part qui leur était faite dans le butin; les chefs de l'armée eûrent peine à calmer le peuple irrité, en lui représentant le saint but de leur entreprise (1). L'établissement du royaume de Jérusalem eut pour effet de transplanter la féodalité en Palestine, mais les croisés conservèrent la liberté que la guerre sainte leur avait donnée. On voit dans les *Assises de Jérusalem*, qu'il se forma une classe de bourgeois; on y voit des esclaves appartenant à la population non chrétienne, on n'y voit plus de serfs.

Les sentiments de fraternité que les croisades nourrirent profitèrent aux serfs qui restèrent en Europe. Le baron qui partait pour la terre sainte ne considérait plus les *hommes de pôte* comme un accessoire de ses immeubles; un même esprit animait le seigneur et le serf : ce n'était plus l'orgueil féodal, c'était l'humilité chrétienne. Les chroniqueurs racontent avec étonnement comment les grands de la terre se dévouaient pour leurs soldats et leurs serviteurs; mais pourquoi s'en étonner, dit *Odon de Deuil*, puisque Jésus-Christ, le maître et le sauveur du monde, nous en a donné l'exemple (2)? L'égalité, méconnue par la féodalité, se rétablissait sur les champs de bataille. Les seigneurs qui prenaient la croix sentaient qu'ils avaient besoin du concours de leurs serfs; ils les affranchissaient avant de partir pour la terre sainte (3). L'esprit

(1) *Guillaume de Tyr*, III, 12. (*Bongars*, pag. 672.)

(2) *Odon de Deuil*, Croisade de Louis VII, chap. VI. (*Guizot*, Mémoires, XXIV, 364.)

(3) Nous avons une charte par laquelle un seigneur, partant pour la terre sainte avec se hommes, les affranchit de *toute rapine*; de leur côté, les habitants affranchis promettent secour à leur seigneur. (*Ordonnances des rois de France*, T. XI, pag. 369.)

d'égalité et de fraternité, réveillé par les croisades, la conviction nouvelle que la liberté profite au maître autant qu'au serf, inspirèrent les nombreuses chartes d'affranchissement qui furent dressées aux douzième et treizième siècles.

Cependant il ne faut pas exagérer l'influence des croisades sur la condition des serfs. Il y avait encore des serfs au dix-huitième siècle; il a fallu une révolution qui bouleversa la société jusque dans ses fondements pour briser les dernières chaînes de la servitude. C'est moins par l'affranchissement des serfs que par le contact et le mélange des peuples et par le mouvement imprimé à la liberté générale, que les croisades ruinèrent la féodalité et qu'elles devinrent le principe d'une ère nouvelle. On a contesté l'action des croisades sur le développement des communes (1), parce qu'il n'y a pas de lien entre le mouvement communal du douzième siècle et les guerres saintes. Mais c'est mal envisager les grandes révolutions telles que les croisades, que de vouloir préciser l'influence directe et immédiate qu'elles ont eue sur la société. Il est vrai que les bourgeois qui établirent les communes étaient étrangers aux croisades et que les germes du mouvement communal préexistaient aux guerres sacrées; mais il est vrai aussi que les croisades hâtèrent et favorisèrent le mouvement. Quels sont les pays où les communes acquirent le plus haut degré de liberté et de puissance? Ceux où florissaient le commerce et l'industrie, l'Italie, le midi de la France, la Flandre. Or les croisades imprimèrent au commerce une activité inconnue jusque-là : en donnant la richesse aux cités industrieuses, elles leur donnèrent la puissance, et c'est la puissance des villes qui leur assura une place dans l'ordre politique.

Les croisades produisirent une vie nouvelle dans toutes les relations humaines ; c'est par là qu'elles devinrent le principe de l'ère moderne. Quelle était la raison d'être de la féodalité? Elle est l'expression du génie des peuples; les esprits étaient étroits, sans aucune notion de généralité; de là des sociétés étroites. En s'élargissant, l'esprit humain élargit nécessairement le milieu social. La féodalité ne se conçoit que dans l'isolement; pour qu'elle se maintînt, il aurait fallu que la société s'immobilisât : qu'on mêle

(1) *Hallam*, Histoire du moyen âge, T. I, pag. 232.

les peuples, il n'y aura plus de féodalité. Tel fut l'effet des croisades. Les hommes sortirent de leur isolement, ils s'aperçurent qu'au delà des limites où leur existence était circonscrite, il y avait des hommes qui parlaient la même langue, qui avaient le même caractère, le même génie, malgré les diversités qui les séparaient. Lorsque les tribus d'une même race se rencontrèrent dans les mêmes camps, le sentiment de l'unité nationale s'éveilla : c'étaient comme les membres d'un seul corps qui se retrouvaient. Dès que la conscience de la nationalité existe, la féodalité est radicalement détruite, car la féodalité, c'est l'absence d'unité nationale. Les éléments épars vont se grouper autour de la royauté, et à mesure que le pouvoir royal s'accroît, le régime féodal décline. Ce progrès et ce déclin ont lieu précisément pendant les croisades. Lorsqu'elles s'ouvrent, la royauté est si faible, que personne ne songe même à mettre les rois à la tête des armées chrétiennes : les barons féodaux se choisissent un chef dans leur sein. Lorsque les croisades finissent, la royauté domine sur les vassaux; elle est la puissance prépondérante, et bientôt elle sera la puissance unique, l'organe ou du moins le symbole de l'unité et de la souveraineté nationales.

Les croisades, en rapprochant les hommes, mirent en évidence les caractères des diverses nations. A côté de cet élément de diversité, elles développèrent un sentiment plus général, celui de l'unité chrétienne. La chrétienté paraît comme une grande nation dans les croisades; elle a un même esprit, un même but, un même ennemi. Les croisés avaient conscience de cette unité : « Nous avons été baptisés en Jésus-Christ, » dit l'évêque Adhémar à ses compagnons prêts à combattre les Turcs, « nous sommes tous enfants de Dieu, nous sommes tous frères ; qu'une affection réciproque lie tous ceux que lie un nœud spirituel. » *Foulcher de Chartres* s'écrie : « Qui a jamais entendu dire qu'autant de nations de langues différentes aient été réunies en une seule armée, Francs, Flamands, Frisons, Bretons, Allobroges, Lorrains, Allemands, Bavarois, Normands, Écossais, Anglais, Aquitains, Italiens, Apuliens, Ibères, Daces, Grecs, Arméniens? Si quelque Teuton ou Breton venait à me parler, il m'était impossible de lui répondre. Mais, quoique divisés en tant de langues, nous semblions tous autant de frères et de proches parents, unis dans un même

esprit par l'amour du Seigneur (1). » Lorsque les croisades commencent, chaque seigneur dans sa seigneurie se croyait le centre du monde, le serf ne connaissait que sa glèbe et son Église; lorsque les croisades finissent, il y a des nations et en même temps le sentiment d'une unité plus grande. C'est l'aurore d'une ère nouvelle, l'ère des nations unies par le lien de l'humanité.

(1) *Foulcher*, Histoire des croisades, chap. v. (*Bongars*, pag. 389.)

CHAPITRE II

DISSOLUTION DE LA HIÉRARCHIE FÉODALE

—

SECTION I. — LES COMMUNES

—

§ 1. Les communes et la féodalité

N° 1. *Les communes sont-elles romaines ou germaniques?*

I

La commune est le premier élément des nations; c'est le mouvement communal du douzième siècle qui ouvre l'ère des nationalités. Cette révolution qui fit le tour de l'Europe, est aussi le principe de la liberté moderne. La féodalité ne connaît pas de nations; son expression idéale, la chevalerie, est une institution cosmopolite. La féodalité, fille de la Germanie, est animée de l'esprit de liberté qui inspirait les Germains, mais c'est une liberté privilégiée, partage du petit nombre; la masse des populations est attachée à la glèbe: le régime féodal n'a pas de place pour les hommes libres. Les communes, organe instinctif des nationalités, revendiquent la liberté; elles se font une place dans la hiérarchie sociale; humbles d'abord, leur influence va grandissant; elles finissent par former le tiers état, et qu'est-ce que le tiers état? A cette question la révolution française répond: le

tiers état, c'est toute la nation, moins quelques privilégiés qui doivent s'y confondre, s'ils veulent être quelque chose.

Le mouvement communal du douzième siècle n'est donc rien de moins que l'avénement des nations et de la liberté : quel est le principe de cette grande révolution? Les origines en toutes choses sont difficiles à saisir; que sera-ce lorsque des passions de race et de civilisation se disputent le champ de l'histoire? Il en est ainsi du débat sur l'origine des communes; c'est en quelque sorte une lutte entre Rome et la Germanie. Nées au milieu du moyen âge, réaction contre la tyrannie féodale, les communes ne seraient-elles pas le réveil de l'antiquité, le retour à la liberté générale qui régnait au moins parmi les hommes libres de l'ancien monde? Telle est l'opinion de ceux qui ne voient dans les Barbares qu'un élément de barbarie, qui déplorent leur invasion comme la ruine de la culture brillante de Rome, qui rattachent tout ce qu'il y a de grand et de beau dans notre civilisation à la ville éternelle. C'est l'opinion de presque tous les écrivains français, de ceux-là mêmes qui montrent le plus d'impartialité pour les conquérants de l'Europe. Il y a une incontestable analogie entre l'esprit français et le génie romain : c'est le même besoin, c'est la même passion de l'unité et de l'égalité. Les hommes les plus éminents se laissent séduire, à leur insu, par le prestige du nom romain; le spectacle de la barbarie féodale les révolte, ils ne peuvent se persuader que de cette liberté déréglée il ait pu sortir autre chose que l'anarchie. De là une tendance à rapporter à Rome les origines de notre civilisation, et à amoindrir, sinon à nier l'influence de l'élément germanique. Les Thierry et les Guizot n'ont pas su se garantir de cette involontaire partialité pour les choses romaines; ils ont trouvé un puissant auxiliaire chez les légistes. L'école historique, curieuse de rechercher dans le passé les origines des institutions présentes, est disposée par la pente de ses idées à voir dans les municipalités romaines, dans les communes du moyen âge et dans les villes modernes, une seule et même institution se développant à travers le cours des âges. Le chef de l'école, *Savigny*, avait pour ainsi dire un intérêt personnel à établir la perpétuité des institutions de Rome; le célèbre jurisconsulte a attaché son nom à une des œuvres scientifiques les plus importantes de notre siècle, la perpétuité du droit romain; or les

destinées des curies romaines semblent liées à celles du droit de Rome. Singulière faiblesse de l'esprit humain! L'école qui se prétend historique par excellence, confondit les institutions les plus diverses, aveuglée qu'elle était par l'idée systématique qu'elle apportait dans ses recherches; les communes essentiellement germaniques du moyen âge, furent considérées comme une dérivation de Rome.

Ainsi l'opinion qui rattache l'origine des communes à Rome, a pour elle les plus grands noms de la science; elle a pour elle l'esprit et les tendances de la race française. L'Allemagne elle-même a longtemps plié sous la domination du génie romain : c'était une opinion généralement reçue par ses savants que les puissantes cités du Rhin et du Danube tenaient leur origine de Rome, ainsi que l'amour de la liberté qui les inspirait au moyen âge. Mais récemment de jeunes et vigoureux esprits se sont insurgés contre la tradition romaine. Un écrivain qui porte un nom illustre, *Charles Hegel* (1) a ruiné le système des romanistes dans sa base, en prouvant que les institutions municipales périrent dans leur patrie même, en Italie, moins sous les coups des Barbares que sous les vices du despotisme. Si la curie s'est éteinte d'inanition, là où elle avait le plus de chance de vivre, il est peu probable qu'elle ait survécu là où les Barbares et la décadence romaine s'unirent pour les ruiner. La conclusion de *Hegel* est que les curies disparurent partout, que les communes du douzième siècle sont, de même que la liberté moderne, un produit de l'esprit germain. Ces conclusions ont été confirmées, fortifiées par d'autres travaux (2). Aujourd'hui le système romain ne compte plus guère de partisans en Allemagne.

N'est-ce là qu'une de ces nouveautés auxquelles nos voisins se complaisent, surtout quand il s'agit d'exalter la race germanique? Nous croyons que l'erreur, née d'un préjugé systématique, est du côté de l'opinion ancienne. Mais nous nous rendrions à notre tour coupable d'esprit de système, si nous contestions toute influence

(1) *Hegel,* Geschichte der Stædteverfassung von Italien, 2 vol., 1847. L'auteur réunit des qualités qui se rencontrent rarement, une vaste érudition et un esprit vif et original.

(2) *Arnold,* Verfassungsgeschichte der deutschen Freistædte, 2 vol., 1854. L'auteur marche dans la voie ouverte par Hegel; à part l'originalité, son travail est un des plus beaux que la science allemande ait produits sur le moyen âge.

à la tradition romaine dans le mouvement communal du douzième siècle; il ne procède pas exclusivement de la féodalité germanique, Rome a sa part dans ce réveil de la liberté qui est aussi un réveil de la civilisation. Dans les révolutions du douzième siècle, il y a deux éléments qu'il faut se garder de confondre : il y a l'organisation de la commune, les institutions municipales, l'esprit qui les anime : il y a le milieu sans lequel ces institutions n'existeraient pas, les villes. Les villes et la civilisation qui s'y rattache procèdent de Rome. Mais la vie communale n'est pas romaine; elle est germaine, féodale.

Il y a une considération qui, à elle seule, suffirait pour repousser l'idée de l'influence romaine. Si les communes du moyen âge procédaient de Rome, il devrait y avoir analogie, parenté entre la cité romaine et la cité féodale; or, quand on recherche ces analogies, on ne trouve que des différences, et des différences tellement considérables, qu'il est impossible de songer à une filiation. La commune du douzième siècle est une république féodale, si l'on peut accoupler ces deux mots; c'est l'avénement de la démocratie, mais avec tous les éléments, avec tous les caractères de la féodalité. La commune exerce la justice, elle fait la guerre, comme les barons féodaux, c'est un État dans l'État comme les seigneuries; mais elle est aussi subordonnée, elle est vassale, et elle est soumise à toutes les obligations de la vassalité. La cité romaine est une institution administrative; la curie ne juge pas, bien moins encore a-t-elle le droit de guerre; libre dans ses origines, elle est devenue, au cinquième siècle, l'instrument et la victime du despotisme le plus affreux. Arrêtons-nous un instant sur les curies; en voyant ce qu'elles étaient lors de l'invasion des Barbares, on acquiert la conviction qu'il y avait en elles un germe incurable de décadence et de mort.

II

L'antiquité gréco-latine repose sur la cité, mais la cité antique diffère du tout au tout de la cité moderne; elle est tout l'État, et non un élément de l'État. Telle fut Rome; elle resta le centre et la tête de l'État, alors même que ses légions conquirent le monde. En Italie, Rome rencontra des villes organisées comme elle;

assujetties par le peuple-roi, les cités italiennes perdirent leur indépendance politique, mais elles conservèrent leur culte, leurs lois, leur administration intérieure. Tant que la république subsista, cette souveraineté locale était exercée par le peuple ; lorsque, à Rome, la souveraineté passa du peuple au sénat, pour mieux dire, à l'empereur, la constitution des villes changea aussi ; l'administration passa au sénat des villes, appelé d'abord *ordre des décurions*, plus tard *curie;* les habitants qui n'étaient pas décurions furent dès lors exclus de toute participation aux affaires municipales. Ceci n'était qu'une révolution politique ; il n'y avait rien de changé à l'importance ni à la considération de la cité ; il suffit de voir les titres magnifiques que l'on donne dans les inscriptions à l'ordre des décurions, pour se convaincre qu'il formait encore, après l'établissement de l'empire, une classe honorée et honorable (1). Ce que nous disons de l'Italie, s'applique en partie aux provinces. Rome fonda dans les pays conquis sur les Barbares, dans la Gaule, la Germanie, l'Espagne, un grand nombre de villes; ces cités jouissaient de droits moins étendus que les cités italiennes, mais elles étaient organisées sur les mêmes bases. Il en fut de même des villes barbares, auxquelles les empereurs accordèrent successivement presque tous les droits des cités romaines.

Il faut se rappeler la condition primitive des cités romaines pour croire qu'il y ait jamais eu un principe de vie et d'indépendance, là où, au cinquième siècle, il n'y avait plus que décrépitude et misère. L'empire est en quelque sorte la décadence du monde ancien régularisée. Les villes suivent ce mouvement de déclin; c'est dans les villes surtout qu'il se produit, car la civilisation des anciens était une civilisation des villes. On a cru que la ruine des cités romaines ne commença qu'avec le système despotique de Dioclétien ; en réalité, le despotisme ne fit que précipiter la chute; il y avait des causes plus profondes qui la rendaient inévitable. Le despotisme lui-même n'est qu'une manifestation de la décadence générale, et il n'est possible que par cette décadence. Aussi voit-on les institutions municipales s'affaisser et décliner sous le gouvernement des meilleurs empereurs, et dans ce nombre se

(1) On appelait le sénat des villes *ordo amplissimus, splendidissimus, sanctissimus.* (*Real Encyclopædie der Alterthumswissenschaft,* au mot *Senatus.*)



trouvent des hommes dont l'humanité a le droit d'être fière. Les fonctions municipales cessent d'être un honneur pour devenir une charge. Dans l'origine, les citoyens les plus dignes, les plus honorables étaient seuls admis au sénat; les dignités des cités étaient un honneur que l'on recherchait. Que se passe-t-il sous l'empire? Les empereurs sont obligés de diminuer les incapacités, d'élargir le cercle de ceux qui sont appelés au sénat; on y admet les mineurs ; on y admet les enfants naturels et incestueux, non par suite du progrès des idées, mais par nécessité, pour que les curies restent complètes (1). Ceux qui exerçaient un métier ou un petit commerce étaient jadis exclus de la réunion des hommes les plus considérables de la cité; sous l'empire ils cessent d'être *viles*, parce que l'empire a besoin d'eux; on n'exclut pas même ceux qui ont été condamnés au fouet par l'édile (2).

Les finances sont la plaie des gouvernements despotiques; elles ne sont prospères que là où la richesse générale se développe, ce qui suppose vie et liberté; or le despotisme avec ses entraves, ses craintes et ses vexations, tue la vie dans son essence. Ce mal est bien plus grand aux époques malheureuses où la civilisation s'éteint. La décadence du monde ancien se manifesta sous l'empire par une dépopulation effrayante, signe certain d'une mort prochaine. En même temps les besoins croissaient, besoins créés par le despotisme, besoins créés par la nécessité de défendre l'empire contre les Barbares. Cependant les revenus diminuaient avec la population : situation horrible pour les gouvernements, plus horrible encore pour les gouvernés. Si l'on veut se donner le triste spectacle d'une société qui va mourir, il faut lire le code des lois qui régissaient les curies.

La dépopulation et la misère entravaient la perception des impôts. Pour assurer ses revenus, le fisc ne trouva rien de plus naturel que de charger la classe des possesseurs de percevoir les contributions, et de les rendre responsables de la perception, en ce sens que leurs biens suppléaient à l'insolvabilité des contribuables. Cette charge pesait surtout sur les décurions; le législa-

(1) L. 6, § 1. D. de decurion. (L. 2.) « Cum ex utilitate sit, » dit le rescrit impérial (l. 3, § 2, *ibid.*), « semper ordinem plenum habere. »

(2) L. 12, D. de decurion. (L. 2.)

teur intervint pour les en affranchir, mais les besoins du fisc et les abus inhérents au gouvernement despotique l'emportèrent sur les lois. Il arrivait tous les jours que des terres étaient abandonnées par leurs possesseurs, et que des curiales mouraient sans enfants : la propriété, si enviée quand la chose publique prospère, était devenue une malédiction, et les hommes fuyaient le mariage pour ne pas transmettre la servitude à leurs enfants. Le fisc imposa les biens vacants à la curie; impitoyable dans ses exigences, il prenait là où il y avait quelque chose à prendre. Ainsi la classe des possesseurs, c'est à dire des curiales, fut pour ainsi dire rendue responsable de la décadence générale. Mais dans la classe riche il y avait des privilégiés, car le despotisme est un gouvernement de faveurs; les immunités affranchissaient certaines personnes des charges publiques; Constantin les prodigua à l'Église. En même temps que l'empereur rétrécissait le cercle de ceux sur lesquels pesaient les impôts, il dépouillait les curies de leurs biens; ces spoliations ne servaient pas seulement à enrichir l'Église, comme l'ont dit les panégyristes de Constantin; elles servaient à payer les constructions de la capitale, à nourrir le luxe de la cour et l'avidité des courtisans. Le gouvernement de Julien l'Apostat fut un véritable bienfait pour les cités; mais ses mesures réparatrices furent de courte durée; l'empereur païen ne parvint pas plus à arrêter la décadence de l'empire qu'à détruire la religion du Christ destinée à remplacer la civilisation ancienne.

Rien de plus épouvantable que la position des curiales. Soumis à des charges qu'ils ne pouvaient plus supporter, ils cherchaient à échapper à leurs honneurs, mais le législateur les rivait à la chaîne comme des galériens. Ils ne pouvaient entrer dans l'armée, ils ne pouvaient entrer dans les ordres, ils ne pouvaient pas même se retirer au désert avec les moines; il n'y avait pas de refuge, pas d'asile pour eux; la curie était comme l'enfer du Dante où l'espoir même s'éteint. Il y avait des curiales qui, pour échapper à leur servitude, se faisaient colons; le législateur allait les reprendre jusque dans les rangs des esclaves pour les rendre à la curie. La mort seule affranchissait les malheureux curiales. Comment remplir les vides qu'elle faisait? La loi appela des hommes méprisés, flétris, les juifs,

les hérétiques; il arriva que l'on condamna des criminels à être décurions (1)!

Qu'est-ce en définitive que la curie au cinquième siècle? Une machine à argent, mais l'instrument est aux abois, et bientôt il ne fonctionnera plus. Le législateur a beau attacher les curiales au service de l'État, comme plus tard les serfs furent attachés à la glèbe (2); il y a une malédiction qui pèse sur la servitude, les classes asservies s'éteignent. Il en fut ainsi des curiales. Justinien se plaignit que les curies étaient vides; un empereur à qui l'on a donné le surnom de philosophe, Léon les abolit, comme une institution qui n'était plus d'aucune utilité et qui avait déjà disparu de fait: elle n'avait plus d'existence que dans des lois inexécutées, parce qu'elles étaient inexécutables (3).

Nous pourrions nous arrêter ici : une institution frappée de mort n'a pu devenir le germe de la vie active qui déborde dans les communes du douzième siècle. Les curies s'éteignirent d'elles-mêmes dans l'empire d'Orient resté à l'abri de l'invasion des Barbares : par quel miracle se seraient-elles maintenues dans l'Europe bouleversée jusque dans ses fondements par les terribles hommes du Nord? Cependant comme la permanence des municipalités romaines au moyen âge a pour elle les plus hautes autorités, nous croyons devoir exposer rapidement les raisons, pour mieux dire les faits sur lesquels se fonde l'opinion aujourd'hui dominante en Allemagne (4).

III

La ville éternelle survécut à la chute du monde ancien; conquise et dévastée, elle se releva de ses ruines. Le *sénat* paraît participer de cette éternité. Il est vrai que le nom est immortel comme le corps célèbre qui l'a porté ; nous trouvons des sénateurs dans

(1) *Walter*, Geschichte der rœmischen Rechts, § 374; *Savigny*, Geschichte des rœmischen Rechts im Mittelater, T. I, pag. 23, ss.

(2) Cette comparaison est de *Raynouard*, un des principaux partisans du système romain. (Histoire du droit municipal, T. I, pag. 221.)

(3) *Leon*. Novell. 46.

(4) Quant aux témoignages, nous renvoyons aux ouvrages de *Hegel* et d'*Arnold*. Nous n'avançons rien qui ne soit appuyé sur les sources.

la première partie du moyen âge, jusqu'au dixième siècle; mais ce nom, que signifie-t-il? Les mots sont plus durables que les choses qu'ils représentent; ils se perpétuent, mais pour exprimer des idées nouvelles, de nouvelles institutions, produit d'une nouvelle société. Il en a été ainsi du sénat. Dès le sixième siècle, il disparaît; décimé par la guerre, il n'avait plus de raison d'être dans l'ordre politique qui s'établit sur les débris du monde ancien. Grégoire le Grand déplora la chute du corps qui faisait la gloire de Rome : c'était une ruine à ajouter à toutes celles que le pape voyait s'accumuler autour de lui (1). Le nom reparaît aux huitième et neuvième siècles. Est-ce à dire que l'institution ressuscita? Les institutions qui ont accompli leur mission ne revivent plus. Comme la dignité de sénateur avait été dans le monde romain ce qu'il y a de plus considérable, de plus honoré, de plus puissant, les classes nouvelles qui se formèrent après la dissolution de l'empire se parèrent de ce titre consacré par la gloire; mais ces classes n'avaient plus rien de commun avec l'antique sénat; elles se composaient des possesseurs du sol et des grands dignitaires, germe de la future noblesse féodale. Tels furent les sénateurs du moyen âge. Au douzième siècle, le sénat fut rétabli; mais ce n'était plus le corps qui avait illustré une puissante république, c'étaient les conseils des cités italiennes (2).

Les villes italiennes étaient une image de Rome; c'est en Italie que la cité avait ses racines, ce fut de là qu'elle se répandit dans le monde romain. Or une partie de l'Italie resta jusqu'au commencement du huitième siècle sous la domination de l'empire d'Orient; si réellement les institutions municipales avaient eu la force de survivre à la ruine de la civilisation ancienne, c'est dans les cités italiennes qu'elles auraient dû conserver quelque vie. Mais la vie et les curies romaines sont des choses contradictoires; elles moururent d'inanition dans l'empire d'Orient; elles avaient partout en elles le germe de la mort. On pourrait croire qu'une fois le despo-

(1) *Gregor. Magn.*, Homil. II, 16, in Ezechiel. : « Quia enim Senatus deest, populus interiit. »

(2) *Gotfried. Viterb.* Chron., part. XVII (*Pistor.*, Scriptor., T. III, pag. 349) : « His temporibus Romani cœperunt innovare senatum, *qui longis ante temporum curriculis ita cessaverat, ut nec mentio ejus Romæ haberetur.* » — *Otton. Frising.* Chronic., VII, 27 : « Antiquam urbis dignitatem renovare cupientes, ordinem senatorum, *qui jam per multa curricula temporum deperierat,* constituunt. »



tisme, qui avait vicié les institutions municipales, détruit, l'esprit de liberté se réveilla; mais il était trop tard, l'esprit de liberté était complétement éteint. Il en fut des curies comme des monuments de la civilisation ancienne, elles tombèrent insensiblement en ruine. Il est vrai que les institutions locales sont de tous les établissements politiques ceux qui échappent le plus facilement à l'action des révolutions; mais la curie, au sixième siècle, était moins une administration communale qu'un instrument du despotisme des empereurs; voilà pourquoi elle disparut avec l'ordre social dont elle était un élément essentiel.

Cependant les cités avaient une existence séculaire en Italie; dès la plus haute antiquité, la civilisation s'y était développée dans les villes; les noms de *sénat*, d'*ordre des décurions*, de *curie* avaient longtemps désigné des institutions honorées, des dignités enviées. Cela explique comment les mots survécurent, avec quelques débris de l'ancienne organisation. Les noms d'*ordre*, de *curie*, de *sénat*, qui paraissent dans les actes jusqu'au moment où la vie communale se réveille en Italie, ont fait illusion aux savants; ils ont cru, parce que dans leur système ils avaient intérêt à le croire, que les mêmes mots désignaient toujours les mêmes choses. Il n'en est rien. L'expression d'*ordre des décurions* disparaît déjà des lois, au sixième siècle; on dirait que le législateur avait honte de se servir de termes honorables pour désigner la plus misérable des conditions. Mais le titre ancien était devenu de style dans les actes des autorités civiles et ecclésiastiques, et qui ne sait la ténacité des vieilles habitudes dans le style formulaire où tout est mécanique? Voici un exemple bien saisissant de cette routine administrative. Au cinquième siècle, lorsque la curie existait encore, les papes donnaient aux évêques élus une lettre adressée *au clergé, à l'ordre et au peuple* (1); il s'y trouvait une règle sur les ordinations, la défense de conférer la prêtrise aux manichéens et aux citoyens faisant partie de la curie. Cette instruction passa dans les formules de l'Église romaine; au huitième siècle, Grégoire II s'en servit pour écrire aux Thuringiens (2). Faut-il conclure de la lettre adressée à l'*ordre des Thu-*

(1) « Clero, ordini, populo. » (*Mansi*, Concil., T. VIII, pag. 87.)
(2) « Clero, ordini et plebi, consistenti Thuringi, dilectissimis filiis. » (*Mansi*, XII, 239.)

ringiens, qu'il y avait des curies romaines dans les forêts de la Germanie? C'est comme si l'on inférait de la défense que contenait la même instruction d'ordonner des manichéens, que la foi des Thuringiens était infectée de l'hérésie de Manès! Au huitième siècle, il n'y avait pas plus de manichéisme en Allemagne que de curies romaines. Quel était donc le sens du mot *ordre?* Dans le principe, l'*ordre des décurions* comprenait la classe la plus riche, la plus honorée; mais dès le cinquième siècle, les curiales étaient tombés dans une telle dégradation, qu'ils préféraient la servitude à leurs misérables honneurs; si donc le mot *ordre*, dans la première partie du moyen âge, marque une classe d'hommes éminents par leurs dignités ou leurs possessions, ce ne sont certes pas les curiales, ce sont les nobles du temps, pour mieux dire les hommes qui formèrent plus tard la noblesse.

Les *curiales* paraissent aussi dans des actes du neuvième et du dixième siècle. La *Loi Romaine d'Udine* (1), compilation indigeste du dixième siècle, donne à plusieurs reprises la définition de ce terme, preuve certaine qu'il ne désignait plus l'antique institution des curies. Il restait toutefois quelque chose de la curie du sixième siècle dans les curiales du neuvième. Les curies impériales étaient des machines financières; les *curiales* du moyen âge furent des officiers inférieurs, chargés de la perception des impôts. Dans les actes du temps, ils ne jouent pas un rôle plus considérable; on les voit assimilés aux tabellions ayant pour fonction de recevoir les actes publics : c'était un dernier vestige de la juridiction volontaire qui jadis avait appartenu aux *défenseurs de la cité*.

Un nom plus illustre a été invoqué pour rattacher les cités italiennes du douzième siècle aux curies romaines. Les magistrats municipaux des républiques lombardes portaient le nom de *consuls*. On prétend que dans la première partie du moyen âge, ce nom, qui se trouve fréquemment dans les actes, désignait les *curiales* ou les *décurions*. Le titre de *consul* est un nouvel exemple de l'immobilité des noms servant à désigner des choses qui changent tous les jours. La magistrature qui avait conquis et gouverné le monde disparut insensiblement sous l'empire; les empereurs de Constan-

(1) *Lex Romana Uticensis*.

tinople la supprimèrent en s'attribuant à eux-mêmes ce titre vénérable. Mais à mesure que le véritable consulat s'effaçait, il se formait un consulat fictif, simple titre recherché par la vanité, accordé comme une faveur ou vendu par les césars grecs. Nous avons une lettre de Grégoire le Grand, par laquelle il charge son agent à Constantinople d'acheter le titre de consul pour un ami au plus bas prix possible. A la fin du neuvième siècle, ce titre était tellement prodigué qu'il y avait des consuls qui pouvaient à peine subvenir à leur existence. Dans l'Occident, les chroniqueurs appliquèrent les titres de la république romaine, aux dignités féodales : les comtes sont qualifiés de consuls. L'empereur Henri II donne ce nom aux évêques. Les chefs des corps de métiers finirent par s'en parer! Comment peut-on prendre appui sur une expression qui marque les choses les plus diverses, des institutions et des fonctions qui n'ont plus aucun rapport avec les curies? Ce n'est qu'un vain son qui se prolonge à travers les âges.

Nous cherchons en vain les institutions municipales de Rome dans l'Italie romaine; au sixième siècle, ce n'était plus qu'un cadavre auquel le despotisme donnait une apparence de vie; quand la main de fer qui les tenait debout est écartée, on ne voit plus qu'ossements et poussière de morts. Ainsi les curies s'éteignent d'inanition là où la domination romaine et le droit romain se maintinrent jusqu'au huitième siècle; et l'on veut qu'elles aient survécu à l'invasion des Barbares que l'on a comparée à un cataclysme! Examinons.

Nous commencerons notre enquête par l'Italie barbare. C'est dans la Lombardie que la vie communale s'est développée avec le plus de puissance; rien ne semble donc plus naturel que de rattacher le mouvement du douzième siècle aux traditions de l'antique Italie. *Savigny* l'a tenté; cependant, chose singulière! les savants italiens qui aiment tant à trouver dans leur patrie la postérité de Rome, repoussent presque unanimement l'origine romaine des communes lombardes; après comme avant les travaux du jurisconsulte allemand, l'opinion générale en Italie est que les institutions municipales ont péri dans la rude conquête des Longobards. Le dissentiment est grand sur le sort des populations conquises; mais ceux-là mêmes qui croient que les Italiens conservèrent leur liberté sous la domination des Barbares, pensent

qu'il ne resta aucune trace de l'antique constitution des cités. Les probabilités historiques sont pour les savants italiens; elles dissipent les doutes que laissent les témoignages des auteurs et des actes.

Il n'y a pas d'histoire plus obscure que celle de la conquête des Longobards : les Italiens conservèrent-ils leur liberté, leurs biens, leur droit, ou furent-il réduits en servitude? La réponse à cette question préjuge celle des origines communales : si les vaincus furent dépouillés de leur liberté, de leurs biens et de leur droit, il ne saurait être question d'institutions romaines dans la Lombardie. Quelques lignes de *Paul Diacre* ont suffi pour bâtir des systèmes contraires : l'historien longobard dit que « beaucoup de Romains furent tués par les vainqueurs pour assouvir leur cupidité; que les autres furent distribués comme hôtes aux conquérants, de manière que, devenus tributaires, ils leur livraient le tiers de leurs produits (1). » *Savigny* interprète ce fameux passage en ce sens que les Italiens conservèrent leur liberté, mais que chacun d'eux fut tenu de payer le tiers de ses revenus à un Longobard qui lui était assigné comme hôte. Ce que nous savons de la conquête longobarde est en contradiction complète avec cette manière de voir. Les Longobards étaient le plus barbare des peuples germains; avant d'entrer en Italie, ils avaient détruit le royaume des Gépides, en tuant jusqu'au dernier de leurs ennemis; leur invasion pouvait à bon droit être comparée à un cataclysme : « Comme les faucheurs coupent les moissons, ils abattent les hommes, dit *Grégoire le Grand;* ils détruisent les villes, ils brûlent les églises, ils dévastent les monastères. La terre déserte ne trouve plus de laboureurs, les bêtes sauvages occupent les demeures des hommes. En vérité, nous ne sommes plus à la veille de la consommation des choses, la fin du monde est là (2). » Il n'y a aucune exagération dans le langage du pape; *Paul Diacre* lui-même nous apprend que des villes entières furent dépeuplées et réduites en solitude (3). Comment concilier la bar-

(1) *Paul. Diacon.*, Hist. Langob., II, 32 : « His diebus multi nobilium Romanorum ob cupiditatem interfecti sunt; reliqui vero, per hospites divisi, ut tertiam partem suarum frugum Langobardis persolverent, tributarii efficiuntur. »

(2) *Gregor. Magn.*, Dialog. III, 38.

(3) *Paul. Diacon.*, Hist. Langob., V, 29.



barie qui détruit hommes et choses avec la conduite que l'on attribue aux Longobards? S'ils se bornèrent à prendre aux vaincus le tiers de leurs revenus, il faut dire qu'ils étaient les plus humains des vainqueurs, et l'histoire nous dit qu'ils étaient les plus féroces des conquérants. Les lois des Longobards ne confirment pas leur prétendue humanité; on n'y trouve aucune mention des Romains; aucune composition ne leur est accordée, il n'est pas dit qu'ils conservent leur droit; preuve certaine qu'ils furent anéantis comme peuple, comme hommes libres, comme propriétaires; ils devinrent *tributaires*, comme le dit *Paul Diacre*, c'est à dire que leur condition fut un état intermédiaire entre la liberté et la servitude. Dès lors il ne peut plus s'agir d'institutions municipales. Lorsqu'au douzième siècle les Lombards, depuis longtemps fondus avec les Italiens, donnèrent le nom de *consuls* aux magistrats de leurs cités, ce ne fut pas sous l'influence de la curie; aucun souvenir de liberté ne pouvait s'attacher à un instrument de despotisme. Les cités italiennes remontaient plus haut dans leur ambition; elles réclamèrent comme ancêtres, non les serviles curiales de l'empire, mais les consuls de la république. D'où leur venait cet amour de la liberté? Ce n'était certes pas un héritage de l'empire, c'était le bienfait des conquérants barbares, bienfait par lequel ils ont plus que compensé leur fureur dévastatrice.

Tel fut le sort des institutions municipales en Italie. L'organisation romaine disparut, mais les villes subsistèrent, et elles renaquirent à une vie nouvelle par le contact avec la race libre des conquérants. La ruine des curies en Italie est une puissante présomption contre la permanence des institutions romaines dans le reste de l'Occident. Il était naturel, au contraire, que l'empire entraînât dans sa chute tout ce qui tenait à l'existence politique de l'ancien monde. Dans les derniers temps de Rome, la curie n'était plus qu'une prison; la force seule parvenait, et à grand'peine, à empêcher la dissolution d'un corps ruiné par l'action dissolvante du despotisme. Le despotisme lui-même fut obligé de renoncer à l'instrument de sa tyrannie dans l'empire d'Orient; en Italie, dès que la main de fer du gouvernement ne se fait plus sentir, il n'y a plus de curies; elles disparaissent là où les Barbares ne pénètrent pas, comme là où ils s'établissent. Par quel

prodige se seraient-elles maintenues dans les pays où elles n'étaient qu'une importation étrangère? Elles seraient mortes d'elles-mêmes, en Occident comme en Orient; les Barbares hâtèrent leur mort. Il en est des curies comme de tout l'ancien monde; il s'éteignit dans une lente et honteuse décrépitude en Orient; en Occident, les Barbares abrégèrent les douleurs de l'agonie. Toutefois ne procédons pas par voie de logique, nous qui reprochons aux écrivains éminents que nous combattons de s'être laissé égarer par un système préconçu. Suivons donc la destinée de la curie chez les divers peuples de l'Occident.

IV

Il y a un pays où les institutions locales ont plus de vigueur que partout ailleurs, sans que cette vie particulière porte obstacle à la puissance de la vie générale, c'est l'Angleterre. Or l'Angleterre, de l'aveu de tout le monde, est restée en dehors de l'influence romaine; les légions, en l'abandonnant, semblent avoir emporté tout ce qu'il y avait de romain dans l'île des Bretons; s'il resta quelque vestige d'une institution romaine, il s'effaça dans la dure conquête des Anglo-Saxons. Il n'y avait plus, au cinquième siècle, que deux éléments du monde ancien qui eussent de l'avenir, le droit et la religion; le christianisme fut détruit en Angleterre par les conquérants germains, et le droit romain n'y laissa pas même une trace. La société anglo-saxonne est exclusivement germanique. Ce qui se passa en Angleterre ne prouve pas pour l'influence de Rome. On prétend que le mouvement communal du douzième siècle procède de la tradition romaine; or partout où en Europe l'élément romain domine, en Italie et en France, les communes végètent aujourd'hui dans l'atonie ou la nullité; elles n'ont de vie que là où il n'y a pas eu une ombre d'influence romaine. Ce n'est donc pas à Rome, en supposant même que ses institutions se soient perpétuées à travers le moyen âge, qu'il faut faire honneur de ce qu'il y a de bienfaisant dans la révolution dont nous cherchons l'origine.

La longue domination des Arabes rendit l'Espagne étrangère au mouvement qui emportait le reste de l'Europe. Nous

n'en dirions rien, si *Augustin Thierry* n'avait cru y trouver la confirmation de son ingénieux système. Il croit que dans les désordres qui suivirent l'invasion, les autorités municipales s'emparèrent des pouvoirs vacants et devinrent tout ensemble administrateurs et juges, pour la ville et son territoire; la *Loi des Visigoths* est à ses yeux un témoignage incontestable de l'action exercée sur les Barbares par le régime romain (1). Il est vrai que de tous les peuples germains, les Goths montrèrent le plus de penchant pour les choses romaines; l'Espagne fut à bien des égards la continuation de Rome: mais le résultat, encore une fois, ne prouve pas pour l'influence romaine, car elle amena la décadence des Visigoths. Les institutions locales furent maintenues telles qu'elles existaient au cinquième siècle, c'est à dire comme machine financière; nous trouvons chez les Visigoths des *défenseurs*, agents du fisc chargés de percevoir les contributions; nous trouvons des *curiales*, classe de possesseurs sur lesquels pesaient certaines charges publiques outre l'impôt; leurs biens étaient affectés à ce service, au point qu'ils ne pouvaient les aliéner qu'en cas de nécessité, et alors ils passaient à l'acheteur grevés de cette espèce de servitude. Tel est le triste legs que Rome laissa aux Goths d'Espagne; comprendrait-on que des hommes asservis au fisc fussent en même temps les administrateurs et les juges des cités?

Nous nous hâtons d'arriver dans les Gaules. Les insurrections des bourgeois du douzième siècle, racontées avec un intérêt dramatique, ont commencé la fortune d'un auteur qui depuis s'est placé au premier rang des historiens modernes. *Augustin Thierry* n'aime pas les Barbares, dont il décrit les mœurs avec tant de charme, son génie artiste et sévère le rapproche de l'antiquité; il la regrette et ne voit de salut pour la civilisation que dans un retour vers Rome. Dans la permanence des institutions municipales après l'invasion, l'écrivain français admire l'étonnante vitalité de tout ce qui a été créé par la ville éternelle; il croit, sur la foi d'*Eichhorn*, que les municipalités subsistèrent même dans les cités romaines des bords du Rhin tant de fois mises à feu et à sang; la seule concession qu'il ait faite dans les derniers temps à

(1) *Considérations sur l'histoire de France*, chap. v.

l'élément germanique, c'est que l'antique institution des *ghildes* aurait été l'un des mobiles de la révolution communale au nord de la Gaule; mais le fond, d'après lui, resta romain (1). Dans sa belle *Histoire du tiers état*, *Thierry* définit ainsi la tendance de ce grand mouvement : « Raviver les souvenirs de l'ancien ordre civil et rallier tous les débris épars de l'existence municipale, les compléter et les fixer par une nouvelle constitution (2). » Un autre historien, aussi éminent dans l'histoire philosophique que *Thierry* dans l'art du récit, a traité à plusieurs reprises la question de l'origine des communes: M. *Guizot* n'est pas plus que *A. Thierry* enthousiaste des Barbares; les Allemands ne lui pardonnent pas d'avoir mis en parallèle les *Germains* de Tacite et les *Sauvages* de l'Amérique. Cependant M. *Guizot* a la prétention de faire une juste part à tous les éléments dont se compose la civilisation moderne, même aux Germains. Nous croyons qu'il fait la part trop belle à Rome; il admet comme un point reconnu la persistance du régime municipal après l'invasion; il croit avec *Raynouard* qu'il subsista au moins dans le midi de la Gaule jusqu'au réveil des communes au douzième siècle; dans la comparaison qu'il établit entre les communes où dominait l'élément romain et celles où prévalait le génie féodal, il donne la préférence à la tradition romaine (3). Des écrivains moins considérables ont traité ce sujet qui à un certain moment eut pour la France l'importance d'une question politique : c'est grâce à cet intérêt de circonstance que l'ouvrage de *Raynouard* a acquis une célébrité qu'il ne mérite pas. L'*Histoire du droit municipal en France* est « une réclamation du régime municipal fondée sur une possession de dix-huit siècles (4). » A voir l'énorme quantité de témoignages que l'auteur français accumule pour prouver la permanence des institutions romaines au moyen âge, on serait tenté de croire que le doute n'est plus possible, mais l'esprit critique manque dans ces recherches indigestes. Les preuves en main, *Hegel* reproche à *Raynouard* de s'appuyer sur des actes dont la fausseté est depuis longtemps reconnue; il lui reproche de citer, pour prouver l'existence des

(1) Considérations sur l'histoire de France, chap. v.
(2) Histoire du tiers État, T. I, pag. 25.
(3) *Guizot*, Cours d'histoire, 46e leçon; Histoire générale de la civilisation en Europe, 7e leçon.
(4) *Raynouard*, Histoire du droit municipal, Introduction, pag. 48 et T. II, pag. 388.

curies au neuvième siècle, des capitulaires de Benoît qui sont des emprunts faits aux Novelles de Julien; enfin dans un accès d'impatience contre un historien à qui le sens historique manque entièrement, il va jusqu'à lui reprocher de ne pas comprendre le système municipal sur lequel il a écrit deux volumes!

Quelques auteurs du dernier siècle avaient entrevu la vérité. *Mably*, porté par système à trouver chez les Germains le principe des libertés modernes, rejeta l'idée de la permanence des curies romaines comme une impossibilité. *M[lle] de Lézardière* s'éprit d'une vive passion pour les origines germaniques à l'étude desquelles elle consacra sa vie; nous n'hésitons pas à dire que les quelques lignes qu'elle écrivit sur les communes contiennent plus de vérité que les ingénieux systèmes que les historiens modernes ont bâtis sur des conjectures. Elle ruina d'avance les hypothèses d'*Augustin Thierry*, en marquant d'une main ferme les différences qui séparent les institutions romaines des institutions germaniques : « Il est impossible, dit-elle, que les curiales soient devenus sous le régime barbare ce qu'étaient les rachimbourgs germains; les curiales étaient des possesseurs privilégiés, n'exerçant aucune juridiction, n'ayant que des attributions de police et de fiscalité; les rachimbourgs étaient des hommes libres jugeant souverainement dans les placités. Comment concilier le despotisme impérial avec la liberté germanique? Rendons grâce à la barbarie d'avoir détruit jusqu'au nom des curies et des curiales (1). »

Nous sentons le besoin de nous mettre à l'abri d'autorités avant d'entreprendre la critique d'un système qui a pour lui les noms les plus considérables dans la science de l'histoire et du droit. *Hegel* n'a pas craint de lutter corps à corps avec le défenseur le plus redoutable de la tradition romaine dans les Gaules. A première vue, les raisons de *Savigny* ont quelque chose de séduisant. Il est certain que la conquête des Francs fut moins rude que celle des Longobards; ils laissèrent la liberté aux vaincus, ils leur laissèrent leur droit. Les conquérants étaient en petit nombre; dans le midi de la Gaule la masse de la population resta romaine; là même où les vainqueurs s'établirent, ils dédaignèrent les villes;

(1) *Théorie des lois politiques de la monarchie française*, T. VII, Sommaire des preuves pag. 176-178.



la population des cités resta donc partout ce qu'elle était avant la conquête. N'est-il pas probable que les villes conservèrent leurs institutions avec leur population et leur droit? Oui, cela serait plus que probable, si ces institutions avaient encore eu quelque vie; mais nous ne saurions trop le répéter, les curies étaient frappées de mort par le despotisme; comment croire qu'elles aient survécu dans les Gaules sous le régime de la conquête, lorsqu'elles disparurent d'elles-mêmes là où elles existaient depuis un temps immémorial, là où les Barbares ne s'établirent pas? Il faudrait plus que des probabilités, il faudrait des témoignages bien positifs pour que l'on pût croire que la chute de l'empire rendit la vie à une organisation que toute la puissance des empereurs ne put sauver de la mort.

On exagère la répugnance que les Germains avaient pour les villes. Cela était vrai aussi longtemps qu'ils vivaient dans leurs forêts; les cités romaines ne tentaient pas les libres habitants de la Germanie; elles leur paraissaient et elles étaient réellement le séjour de la servitude. Il n'en fut plus de même après la conquête : les Germains commandaient en maîtres dans les villes gauloises; pourquoi auraient-ils fui les lieux où ils trouvaient les jouissances de la civilisation dont ils étaient si avides? On n'a qu'à ouvrir Grégoire de Tours, pour voir que partout les Francs sont mêlés aux Romains dans les villes des Gaules; ils sont les citoyens les plus considérables, et rien ne marque cette séparation, cet isolement que l'on admet sur de simples probabilités. La politique des Francs n'est pas plus concluante. Les vaincus conservèrent leur liberté et leurs biens au moins en partie; le droit étant personnel, les Gallo-Romains continuèrent à être régis par le droit romain; il est même probable que les Francs laissèrent subsister les institutions municipales en tant qu'elles ne touchaient pas aux intérêts de la conquête. Ainsi s'expliquent les traces que l'on rencontre dans les actes, de la *curie* et du *défenseur* exerçant la juridiction volontaire; comme les Gallo-Romains suivaient le droit romain, rien de plus naturel que de leur permettre de suivre aussi les formes dans lesquelles certains actes juridiques devaient se passer. Les impôts furent maintenus dans les premiers temps de la conquête, tels qu'ils existaient sous l'empire ; or la curie était un rouage essentiel dans la machine financière : les Francs l'employèrent en cette

qualité. Est-ce à dire que les conquérants aient voulu laisser aux vaincus une existence locale indépendante? Non, les Gallo-Romains furent placés sous le régime de la conquête. Pour les Germains, étrangers à la science administrative, tout le gouvernement se concentrait dans la justice; il en fut ainsi après l'invasion et sous le régime féodal. Immédiatement après la conquête, on trouve dans les villes les institutions judiciaires des Germains; les Gaulois y sont soumis comme les Francs. Les écrivains français, influencés par l'idée systématique de la persistance du régime municipal, ont cru que la cité avait une existence à part, sous la direction de l'évêque; il n'en est rien. La *cité romaine* se confondait avec le *canton germanique*, les villes formaient un tout avec leur territoire; à la tête de ces divisions territoriales se trouvait, non l'évêque, mais le comte avec ses subordonnés; les *défenseurs* et les *curiales*, pour autant qu'ils furent maintenus, devinrent des agents[1], des officiers du comte. L'unité de la division territoriale suppose aussi l'unité du gouvernement politique; de fait les Gallo-Romains et les Francs ne formaient qu'une seule commune, régie par le comte. Dans le grand nombre d'actes que l'on a accumulés pour y trouver la preuve de la persistance du régime romain, il n'y en a pas un seul où les curiales et le défenseur paraissent comme juges : la justice se rendait selon les formes germaniques.

Ce qui a fait illusion aux partisans de la tradition romaine, c'est que les formules judiciaires désignent les choses germaniques par des noms romains: on y trouve des *comtes* et des *échevins*, juges germains, qualifiés de *recteurs des provinces* et de *curiales*. Rien de plus naturel que cette confusion; le style des actes brave les révolutions et ne se fait aucun scrupule de maintenir les anciennes formes pour exprimer des idées nouvelles; cela arrive même dans les temps modernes où les officiers publics comprennent ce qu'ils écrivent; quelle devait être la confusion à une époque où les formules étaient conçues dans un langage que ni les parties ni les rédacteurs n'entendaient? De là vient que, si l'on s'en tient aux formules, tout paraît romain; que si l'on pénètre au fond des choses, tout est germanique. Ainsi dans un acte du neuvième siècle on voit figurer un *défenseur* et un *curiale;* comment ne pas croire à la persistance du régime romain? Mais lisez les signa-

tures : le *défenseur* et le *curiale* disparaissaient pour faire place à un *vicomte* et à des *centeniers*.

La coexistence des deux sociétés dans les premiers temps de la conquête nous explique comment quelques débris des institutions romaines se maintinrent sous le régime barbare, comment Rome semble se perpétuer au milieu de la barbarie. La juridiction volontaire subsista avec le droit romain ; quelques rouages de l'administration impériale furent employés par les conquérants pour la perception des impôts. Mais cet état de choses ne fut que passager ; les Barbares n'avaient pas mission de continuer Rome, mais de la détruire. Les impôts disparaissent, sans que l'on puisse dire quand et comment. L'élément germanique devient tous les jours plus fort ; il finit par absorber l'élément romain. La fusion des races se fait sous l'influence de la barbarie ; un siècle à peine après la conquête, les Romains, et parmi eux les plus haut placés, même les évêques, sont tout aussi pillards, tout aussi querelleurs et batailleurs que les Francs. Les écrivains français reconnaissent cette invasion de la barbarie et la déplorent ; qu'en devait-il résulter pour les institutions municipales ? Elles devaient s'effacer à mesure que les mœurs et les institutions germaniques l'emportaient. Il n'est plus question de *curiales* ni de *défenseurs* dans les capitulaires ; ils sont confondus dans les employés subalternes du comte. Au neuvième siècle, les auteurs ne parlent que des *comtes* et des *vicomtes* et de leurs subordonnés. Des actes du dixième siècle, passés dans la Gaule méridionale, énumèrent les fonctionnaires ; ils nomment les comtes et les centeniers ; toute trace de noms romains a disparu. Il n'y a plus de municipalité romaine ; la cité a fait place au comté.

Ainsi s'évanouissent les témoignages que l'on a invoqués pour prouver l'éternité des institutions fondées par la ville éternelle. On cite néanmoins comme la preuve la plus étonnante de la vitalité des institutions romaines, leurs persistance au milieu de la race germanique. L'Allemagne a eu la singulière destinée de résister héroïquement aux armes romaines, pour être ensuite dominée par son droit plus qu'aucun autre peuple. Fascinée par le génie romain, la science allemande, rapporta longtemps à l'influence de Rome l'affranchissement des puissantes communes du Rhin et du Danube. Une expression mal interprétée d'un diplôme

du dixième siècle, fit donner à une liberté née du moyen âge le nom de *liberté romaine*. L'auteur de la vie de l'impératrice Adelaïde, femme d'Othon 1er, dit que « douze années avant sa mort elle conçut le projet de fonder au lieu que l'on nomme Seltz, une ville sous *la liberté romaine*, intention qu'elle exécuta dans la suite. » « Ces mots de *liberté romaine*, dit *Augustin Thierry*, écrits plus de cinq siècles après la chute de l'empire, sont une grande révélation historique; ils montrent vivante, près de l'époque où s'élevèrent les communes du moyen âge, la tradition des origines du gouvernement municipal. » Il y a une explication plus simple et plus vraie de la *liberté romaine* : les actes ne parlent ni de la fondation d'une ville de Seltz, ni d'institutions municipales qui lui auraient été accordées; l'impératrice fonda un couvent auquel elle accorda, comme d'habitude, des immunités; l'écrivain du dixième siècle, ébloui par le rétablissement de l'empire romain sous les Othons, donna à ces priviléges le nom de *liberté romaine*.

Le régime municipal survivant sur les bords du Rhin, serait vraiment un miracle : mais il en est de ce prodige comme de bien d'autres, il s'évanouit quand on le regarde de près. La corporation de citoyens notables que l'on trouve à Cologne, loin de ressembler à la curie, comme le dit *Thierry* sur l'autorité d'*Eichhorn*, est une de ces *ghildes* du moyen âge qui servirent de refuge à la liberté contre l'envahissement du régime féodal; si la *ghilde* de Cologne conserva les droits des anciens hommes libres, tandis qu'ailleurs ils furent détruits, c'est que la cité rhénane, puissante par le commerce dès le dixième siècle, eut la force de résister aux empiétements de la féodalité. On est étonné que les historiens aient pu croire aussi longtemps à la persistance des institutions romaines en Allemagne. Rome n'avait d'établissements que sur la lisière de la Germanie; or dans l'invasion des Barbares, les cités du Rhin étaient chaque jour mises à sac; Trèves fut cinq fois détruite. C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme que les cités romaines furent transportées par l'invasion au sein de la Germanie : l'expression est aussi juste que belle. Les villes du Danube éprouvèrent le même sort. Les Romains qui échappèrent au massacre furent réduits en servitude; les plus heureux furent ceux qu'Odoacre rappela en Italie, quand il se décida à abandonner

la Germanie aux Barbares. Comment la municipalité romaine aurait-elle subsisté, lorsque la population romaine disparut? Les curies supposent une classe de possesseurs, d'hommes libres, et les seuls Romains dont les lois germaniques fassent mention sont des esclaves.

Nous nous arrêtons; après avoir établi que la curie est morte d'inanition dans l'empire d'Orient et en Italie et qu'elle a péri dans les Gaules, ce serait un luxe de science que de prouver longuement qu'elle ne s'est pas maintenue dans la Germanie. Rappelons-nous la misérable servitude des curiales du cinquième siècle, et nous pourrons défier les plus passionnés admirateurs de Rome de regretter la chute de cet instrument d'exaction et d'esclavage. Non, une institution viciée, usée par le despotisme, ne pouvait devenir un principe de liberté; il y a là une contradiction logique, une impossibilité morale : la servitude et la dégradation n'ont jamais produit la liberté et la dignité. Est-ce à dire que Rome ne joue aucun rôle dans le mouvement communal du douzième siècle? Rome a répandu la civilisation ancienne chez les peuples barbares. Les villes ont toujours été le siége par excellence de la culture intellectuelle, des arts, de l'industrie et du commerce; il en était surtout ainsi dans l'antiquité; les colonies romaines dans les Gaules, la Germanie, l'Espagne et l'Angleterre furent autant de germes de civilisation déposés en terre barbare. L'organisation de ces cités était quelque chose d'accidentel qui pouvait périr et qui périt effectivement, mais qu'importe? les villes mêmes subsistèrent et avec elles l'avenir de l'humanité fut mis à l'abri de ces révolutions destructrices qui ressemblent à un déluge. La fondation des villes au milieu des peuples barbares était un bienfait providentiel. On connaît l'antipathie que les Germains avaient pour les lieux environnés de murs; que serait devenue l'Europe, si les débris de la civilisation romaine n'avaient trouvé un asile dans les cités? Où la féodalité aurait-elle rencontré une force capable de lui résister? Vraiment alors l'idéal du régime féodal se serait réalisé; on n'aurait vu partout que des seigneurs et des serfs. Grâce aux villes romaines, les hommes libres trouvèrent un refuge, le commerce un port, l'industrie un milieu où elle pût se développer. Mais ces cités avançaient rapidement vers la décadence générale qui emportait le monde ancien, la vie les quittait;

les Barbares la leur rendirent avec l'esprit de liberté qui animait les vainqueurs de Rome.

On a nié, que ne nie-t-on pas quand il s'agit d'abaisser les destructeurs de l'empire? on a nié que les Germains eussent l'esprit de liberté. On oublie ce qui caractérise le gouvernement des conquérants, leurs institutions judiciaires; c'est aussi la justice qui est l'élément essentiel des communes. La justice germanique est ce que dans le langage moderne on appelle la souveraineté du peuple : la justice émane de la nation, réunion des hommes libres; ce sont les hommes libres qui portent eux-mêmes les jugements. Ce principe survécut à l'invasion et profita aux vaincus : c'est le germe des communes du moyen âge. Charlemagne établit des juges permanents élus par le peuple de concert avec le comte; les *échevins*, représentants de la souveraineté nationale, jugeaient souverainement; le comte qui les présidait ne faisait que les convoquer et exécuter leurs sentences. L'institution des échevins n'a pas eu pour but ni pour effet d'exclure les hommes libres des tribunaux; ils y paraissent jusqu'au dixième siècle, parfois ils forment seuls le placité. Telle fut la puissance de ce principe de liberté, qu'il pénétra même là où l'élément romain dominait. La justice germanique envahit tout l'Occident; on la rencontre non seulement dans les villes qui se vantent de leur origine romaine, on la trouve jusque dans la ville éternelle où avaient siégé les préteurs. Les juges sortis du peuple devinrent les organes de tous ses intérêts; ils intervinrent dans l'administration, mais leur intervention n'était pas régulière; elle ne se produisait que lorsque les besoins du moment l'exigeaient. Quand avec la puissance des villes, l'administration devint plus importante, la nécessité d'une représentation permanente des citoyens pour gérer les intérêts communs conduisit à l'établissement de magistratures municipales. Là où les habitants des cités conservèrent leur liberté, là où le commerce leur donna richesse et puissance, la révolution communale se fit naturellement, pacifiquement; là où la liberté était faible et la féodalité puissante, il y eut lutte. Les accidents du mouvement communal du douzième siècle varient à l'infini; les formes, l'organisation des communes sont tout aussi diverses; mais l'esprit est partout le même, c'est l'esprit germanique, sous la forme qu'il revêtit au douzième siècle. Les communes procèdent de la féodalité.

N° 2. *Les communes procèdent de la féodalité.*

Augustin Thierry, tout en disant que les communes du moyen âge ont eu pour principe la municipalité romaine de l'empire, avoue qu'autant cette dernière institution était dépendante, autant l'autre, dès son origine, se montra libre et énergique. Quel était cet esprit nouveau? procédait-il de Rome? Qu'on se rappelle l'état des curiales au cinquième siècle : ils se faisaient esclaves pour échapper à l'honneur des magistratures municipales. Au moyen âge les bourgeois bravent la mort pour conquérir le droit de former une commune. L'esprit qui animait les communes n'est autre que l'esprit général de la féodalité. On le qualifie mal en l'appelant du nom antique de républicain; les communes, même les plus puissantes, n'ont jamais songé à devenir des républiques, elles ont toujours reconnu un suzerain; leur ambition suprême était la liberté et l'indépendance, telles qu'on les concevait au moyen âge. Les bourgeois dans leurs cités ambitionnaient la condition que les seigneurs avaient dans leurs châteaux; les communes ne sont donc pas des républiques grecques ou romaines, ce sont des vassalités bourgeoises.

Les communes sont une institution féodale, bien qu'elles aient eu pour mission de briser le système féodal. Lorsque la féodalité s'établit, il y avait encore une classe d'hommes libres, dernier débris de la population qui avait formé le corps de la nation dans les premiers siècles qui suivirent la conquête. Que devinrent ces hommes libres sous le nouveau régime? La hiérarchie féodale ne connaît que deux classes de personnes, les vassaux et les serfs; essentiellement guerrière, il ne lui faut que des hommes d'armes et des hommes qui travaillent pour les guerriers; elle n'a pas de place pour le commerce et l'industrie exercés par des hommes libres. Si la hiérarchie féodale avait pu se développer logiquement, d'après son idéal, les hommes libres seraient devenus des serfs ou des vassaux. L'asservissement des hommes libres commença dans l'empire carlovingien; il continua sous la féodalité. A voir le mouvement croissant vers la dépendance qui se fait depuis l'invasion des Barbares, on croirait que la liberté va périr. Elle périt réellement dans les campagnes, où la masse des populations fut

réduite à une condition plus ou moins servile. Mais il n'en fut pas de même dans les villes : la réunion dans les mêmes murs d'un grand nombre d'hommes libres leur donna une force que n'avaient pas les hommes libres dispersés dans les campagnes. Le commerce, occupation des habitants des villes, est moins compatible avec le servage que l'agriculture; et la richesse, fruit du commerce, devint un élément de puissance et une sauvegarde de la liberté. C'est le commerce qui sépara les habitants des villes, des nobles et des serfs attachés aux champs; c'est le commerce qui maintint leur liberté et qui fut le principe de l'établissement des communes. Il en fut ainsi en Italie; au dixième et au onzième siècle, on trouve dans les villes une classe d'hommes libres qualifiés d'*arimans*, dernier souvenir de la liberté germanique; ces *arimans* n'étaient autres que les commerçants; les actes mêmes leur donnent ce nom. Il en fut ainsi dans le midi de la France; les bourgeois des villes y eurent de bonne heure une importance égale à celle des chevaliers. Il en fut ainsi dans la Flandre et sur le Rhin. La liberté et le commerce vont partout de pair.

Dès qu'il y a des hommes libres, étrangers au métier des armes, exerçant le commerce ou l'industrie, il faut à cet élément une place dans la société, une organisation : de là les communes. On a imaginé mille systèmes pour expliquer le mouvement communal du douzième siècle; on a cherché la cause de cette révolution dans la politique des rois, dans l'insurrection, dans la tradition romaine et dans l'usage germanique des *ghildes*. On oublie que la vie ne se crée pas par des chartes, mais qu'elle se développe là où des germes de vitalité existent; quant aux insurrections, aux concessions, aux associations, ce ne sont que des manifestations diverses d'une force qui agite la société. C'est cette force qu'il faut saisir : elle est dans la liberté attaquée, amoindrie, mais non ruinée par le système féodal : elle est dans l'élément commercial et industriel représenté par les hommes libres. La féodalité n'ouvrait pas ses rangs à la liberté, au commerce, à l'industrie; il y avait opposition entre les vassaux et les hommes libres, par conséquent un principe de lutte. Là où la féodalité opposa de la résistance, il y eut insurrection et guerre; mais presque partout le développement se fit par le cours naturel des choses. Les hommes libres, forts de la puissance que donne la richesse, fruit du tra-

vail, prirent place dans la société, comme l'arbre qui grandit prend place au soleil : c'est ainsi que se formèrent les puissantes communes de l'Italie, du midi de la France, de la Belgique et de l'Allemagne. Les germes de la liberté, du commerce et de l'indépendance existaient partout; voilà pourquoi la révolution fut générale. Parti de l'Italie, le mouvement fit le tour de l'Europe, sans qu'on puisse dire que l'Italie donna l'impulsion; il fut irrésistible là où la liberté s'appuyait sur le commerce et l'industrie, plus faible là où la liberté n'avait pour elle que son droit. Les tendances furent partout les mêmes; les bourgeois ne songeaient pas à briser la féodalité, ils réclamaient dans la société féodale une place analogue à celle qu'y tenaient les vassaux. Mais il y avait dans l'élément nouveau qui se produisait un principe hostile à la féodalité et qui devait l'emporter, le principe de la liberté générale, du développement pacifique de l'activité humaine. On peut donc dire que les communes procèdent de la féodalité, et qu'elles sont aussi la cause la plus active de sa dissolution.

La tendance de la féodalité était d'asservir les habitants des villes aussi bien que les serfs des champs; elle réussit à soumettre les hommes libres des cités à des redevances et à des services plus ou moins serviles. Dans les villes épiscopales d'Allemagne, les évêques acquirent une espèce de seigneurie, partie par priviléges impériaux, partie par usurpation féodale : les habitants libres devaient payer un cens, qui était comme une reconnaissance de leur dépendance : ils étaient tenus à des redevances, assujettis à des banalités qui les rapprochaient de la condition des hommes non libres : il y avait même telle ville où ils devaient des services personnels à l'évêque (1). En France, la féodalité fut plus envahissante encore et plus dure. *Montesquieu* dit que dans le commencement de la troisième race on ne trouvait guère dans les villes qu'un seigneur et des serfs. Cela est trop absolu, mais il est certain qu'il y avait des cités où les hommes libres étaient traités comme des serfs. Rien de plus affreux que le spectacle des villes où dominaient les seigneurs féodaux. Laon était à la fin du onzième siècle, l'une des villes les plus importantes du royaume

(1) A Strasbourg (*Jura et leges civitatis Argentor.*, § 94) : « Debent etiam *singuli burgenses* in singulis annis quinquies operari numero dierum in dominico opere. »



de France : *Guibert de Nogent* l'appelle la cité royale par excellence. Les évêques qui la régirent successivement se laissèrent emporter par les mauvaises passions de la féodalité ; l'un d'eux punit de mort un bourgeois qui avait censuré sa conduite, il fit crever les yeux à un homme suspect d'amitié pour ses ennemis, il se rendit complice d'un meurtre commis en pleine cathédrale. Si tels étaient les hauts faits des prélats, quels devaient être les excès de la noblesse! Les nobles et leurs serviteurs exerçaient le brigandage à main armée contre les bourgeois; l'on ne pouvait sortir de chez soi sans courir le risque d'être arrêté, volé ou tué. A ces violences se joignaient les abus du gouvernement épiscopal ; les habitants étaient traités comme des serfs (1).

Tel eût été le sort de toutes les villes, si la féodalité l'avait emporté. Mais la liberté est impérissable ; elle se releva précisément au moment où le régime de la force fut organisé sous la forme féodale. La féodalité, bien qu'oppressive pour les classes inférieures, était animée d'un vif esprit de liberté, liberté sauvage, menaçant d'aboutir à l'anarchie, mais énergique aussi et puissante. Cet esprit d'indépendance et de liberté des classes dominantes se communiqua aux bourgeois : si les seigneurs étaient libres et souverains, pourquoi les villes ne le seraient-elles pas? Les hommes libres trouvèrent dans la féodalité l'inspiration et la force pour réagir contre les excès de la féodalité, et pour conquérir une place dans la société féodale. Ici ils furent assez puissants pour se donner à eux-mêmes une constitution qui garantissait leurs droits : là des chartes leur furent accordées, de gré ou de force : partout ce fut la manifestation et la reconnaissance d'un nouvel élément social. Quel était le but de ce mouvement? La révolution du douzième siècle n'avait pas pour objet, comme dit *Augustin Thierry* (2), l'égalité des droits. Ces notions abstraites de liberté et d'égalité sont étrangères au moyen âge. Les idées des bourgeois ne dépassaient pas la sphère politique dans laquelle ils vivaient. Quel était l'esprit de la société féodale? Elle reposait sur le privilége; le sentiment de la liberté y était fort, mais c'était la liberté pour quelques-uns : l'aristocratie dominait dans toutes les

(1) *Guibert.*, de Vita sua, III, 5, 8. — *Thierry*, Lettres sur l'histoire de France, XVI.
(2) *A. Thierry*, Histoire du tiers état, T. I, Introd., pag. XXI.

relations sociales. Les bourgeois ne connaissaient d'autre liberté que celle qu'ils voyaient pratiquer à leurs dépens par les seigneurs; ils aspirèrent à la même indépendance, on peut dire à la même souveraineté, en prenant la souveraineté telle qu'on l'entendait au moyen âge. Les seigneurs exerçaient tous les droits de la souveraineté, et toutefois ils n'étaient pas souverains, ils n'étaient pas même libres dans le sens de la liberté antique. Il en fut de même des villes.

La justice est l'attribut essentiel de la seigneurie féodale : c'était comme un souvenir et un dernier débris de l'antique constitution germanique, où les hommes libres exerçaient la justice, parce qu'ils étaient souverains. Les communes revendiquèrent aussi la juridiction. Le droit de guerre n'est qu'une suite du droit de justice au moyen âge, car la justice se traduit en guerre. Il est dit dans la charte de commune de *Roye* que, si quelque étranger, noble ou roturier, cause un dommage à la commune, et s'il n'obéit pas à la sommation que le maire lui fera de le réparer, le maire marchera à la tête des habitants pour détruire l'habitation du coupable; que si c'est un lieu fort dont ils ne peuvent se rendre maîtres, le roi promet de venir à leur secours (1). Philippe IV, en accordant une commune aux habitants de Saint-Jean-d'Angely, leur permet et leur ordonne même d'employer toutes leurs forces pour défendre leurs droits contre qui que ce soit, sauf la fidélité due au roi (2). On est surpris de voir les communes d'Italie, de France, de Flandre, du Rhin conclure des traités avec des puissances étrangères; on oublie que le moindre vassal avait le même droit. Cela n'impliquait pas une souveraineté indépendante : les villes de Flandre traitaient avec l'Agleterre, tout en étant subordonnées à leur comte, de même que le comte de Flandre faisait des conventions avec le roi d'Angleterre, tout en étant vassal du roi de France.

Les obligations des communes étaient aussi les obligations des vassaux. Toutes les communes étaient tenues au service militaire envers leur suzerain; les chartes définissaient et limitaient la nature et la durée de ce service, de même que l'hommage réglait les

(1) *Charte de Roye*, de 1183, art. 11. (*Recueil des Ordonnances*, T. XI, pag. 228.)
(2) *Recueil des Ordonnances*, T. V, pag. 671.



devoirs du vassal. Ainsi la ville de Tournay était tenue de fournir au roi trois cents hommes de pied bien armés, quand il faisait marcher les communes; et dans le cas où le roi s'avançait jusqu'à Arras, toute la commune de Tournay devait venir le joindre, à moins que les communications ne fussent coupées (1). Ce service n'était pas dû au roi comme tel, ainsi que le disent les savants bénédictins; il était dû au suzerain. C'est ainsi que les communes de Flandre faisaient la force de leur comte, et elles le suivaient dans ses guerres contre le roi de France; il en était de même pour tous les seigneurs qui accordaient une charte à leurs villes, bien que la commune fût confirmée par le roi (2). Les communes devaient aussi des aides pour le rachat du suzerain lorsqu'il était fait prisonnier, pour le mariage de sa fille aînée, et lorsque le seigneur était armé chevalier (3); à ces trois aides essentiellement féodales, vint s'en joindre une quatrième, celle des croisades pour le passage d'outre mer (4).

On trouve encore le génie féodal dans l'organisation des communes et dans l'esprit même qui animait les bourgeois. Les relations des villes avec leurs seigneurs étaient celles d'un vassal avec son suzerain; l'essence du lien qui les unissait était la foi, de même que dans la vassalité; en cas de félonie, la commune perdait ses priviléges, comme le vassal perdait son fief. Si c'était le seigneur qui manquait à ses obligations, la commune pouvait se pourvoir devant le suzerain, par l'organe de ses magistrats. La comtesse Marguerite de Flandre, sur les plaintes des habitants de Gand, cassa l'échevinage des XXXIX et établit un nouveau corps municipal. Les échevins destitués appelèrent devant le roi en son parlement pour défaut de droit; ils alléguaient que la comtesse les avait privés de leur échevinage sans les avoir entendus en leurs moyens de défense, bien qu'ils fussent prêts à comparaître devant elle et à se soumettre à son jugement. L'enquête faite par suite de cet appel ayant prouvé que quelques-uns

(1) *Charte de Tournai*, art. 34, 35. (*Recueil des Ordonnances*, T. XI, pag. 251.)

(2) Charte accordée par les seigneurs de Saint-Palais aux habitants de *Châteauneuf* et confirmée par Louis IX (art. 7).

(3) Charte de *Doulens* accordée par le comte de Ponthieu, art. 26. (*Ordonnances*, T. XI, pag. 313.)

(4) Charte de *Châteauneuf*, art. 5 (*Ordonnances*, XI, 336). — *Histoire de Languedoc*, T. III, pag. 528.

seulement des échevins étaient coupables, la destitution des autres fut annulée, et le nouvel échevinage établi par la comtesse fut cassé (1).

Les villes, vassales de leur seigneur, avaient parfois elles-mêmes des droits de seigneurie. Dans les communes de Flandre, les échevins, organes de la commune, étaient seigneurs des corporations qui leur étaient subordonnées, telles que les jurandes et corps de métiers. Il y a plus; des villes entières se trouvaient dans des rapports de dépendance féodale, les petites cités à l'égard des grandes, et ces petites cités étaient elles-mêmes suzeraines d'autres cités (2). La dépendance se manifestait, comme dans les relations de vassal à suzerain, en matière de justice et de guerre.

Faut-il s'étonner si les communes, nées dans la féodalité, vassales et suzeraines, se laissèrent gagner par les mœurs féodales? Dans les villes d'Italie, il n'y avait presque plus de différence entre les riches bourgeois et les nobles; les uns et les autres se confondaient dans la chevalerie, au grand étonnement et au grand scandale de la noblesse féodale d'Allemagne. L'évêque *Othon de Frisingue*, lui-même de noble race, ne fut guère moins étonné de ce spectacle que les Européens le furent au quinzième siècle en découvrant un nouveau monde (3). Dans le midi de la France, les bourgeois menaient le même genre de vie que les barons féodaux; comme eux, ils s'adonnaient aux armes, et se livraient au plaisir de la chasse : « Ils doivent vivre de leurs rentes, dit un poète provençal, sans exercer aucun métier ni commerce (4). » La séparation qui depuis fut si profonde entre la noblesse et la roture, n'existait pas alors; on voit dans les chants des troubadours que les bourgeois se mêlaient aux chevaliers dans les tournois, à la cour comme dans les camps (5). L'égalité fut consacrée par les chartes : les statuts d'Avignon portent que les bourgeois hono-

(1) *Warnkœnig*, Histoire de la Flandre, traduction de *Gheldolf*, T. II, pag. 285 : T. III, pag. 100, ss. Après la mort de Marguerite, il y eut de nouveaux débats entre le comte Gui et les XXXIX de Gand, appels sur appels pour défaut de droit; les XXXIX finirent par être supprimés.

(2) C'est ce qu'on appelait dans les Flandres les *smalle steden*. Il y avait des *smalle steden* des *smalle steden*. (*Warnkœnig, ibid.*, T. II, pag. 288.)

(3) *Othon. Frising.*, de Gestis Friderici, II, 13.

(4) *Millot*, Histoire littéraire des troubadours, T. III, pag. 353.

(5) *Raynouard*, Choix des poésies originales des troubadours, T. IV, pag. 415.

rables, vivant comme les chevaliers, jouissent des priviléges de la chevalerie. C'était le droit commun du midi de la France : dans un acte signé par les principaux habitants de Beaucaire, les uns chevaliers, les autres bourgeois, on lit que dans la sénéchaussée de Beaucaire et en Provence l'usage immémorial était que les bourgeois recevaient la ceinture militaire et les autres marques de chevalerie des mains des nobles et des barons, et qu'ils jouissaient ensuite des priviléges des chevaliers. Les bourgeois de Toulouse se qualifiaient de nobles (1).

Ainsi les villes étaient à tous égards des vassaux; elles avaient les obligations, les droits et les priviléges des vassalités féodales : de là l'esprit aristocratique qui règne dans les communes primitives. Les communes ne furent pas un mouvement vers la liberté générale ; elles avaient des vassaux et des serfs. Dans la cité même, il se forma une aristocratie presque aussi oppressive pour les classes inférieures que le régime féodal ; pendant des siècles elle fut seule en possession du pouvoir, elle l'exploita à son profit, elle refusa d'ouvrir ses rangs à la population ouvrière, elle ne céda que sous la pression d'une révolution nouvelle. Cependant le mouvement communal, tout en procédant de la féodalité, tout en s'imprégnant de son esprit, fut en même temps le principe de sa dissolution ; malgré l'esprit aristocratique des bourgeois, la liberté des communes devint le premier pas vers la liberté de tous ; malgré leurs passions étroites, les communes furent le premier pas vers l'unité nationale, qui absorba toutes les classes, les bourgeois et les nobles.

N° 3. *Les communes, principe de dissolution de la féodalité*

I

La liberté communale a ses racines dans la féodalité, mais la hiérarchie féodale était trop étroite pour comprendre et s'assimiler ce nouvel élément de civilisation. L'idéal de la féodalité demandait que tout homme fût vassal ou serf; la liberté ainsi res-

(1) *Histoire de Languedoc*, T. III, pag. 530, et Preuves, pag. 607, 83, 236.

treinte à la classe dominante était le privilége du petit nombre et impliquait l'asservissement des masses; dès que la liberté pénétra dans les masses, la liberté privilégiée des vassaux périt. Telle fut la conséquence de l'établissement des communes : c'est le premier pas vers l'affranchissement des classes dépendantes; au dernier terme de la révolution communale, il n'y aura plus de serfs, et par cela même il n'y aura plus de féodalité.

Pour beaucoup de cités, l'établissement des communes fut un véritable affranchissement. Qu'on ouvre le recueil des chartes; il n'y a pas une servitude féodale qui ne s'y trouve rappelée, pour être proscrite. Les serfs étaient attachés à la glèbe : les bourgeois peuvent établir leur domicile où ils veulent (1). Les serfs étaient taillables et corvéables à merci; la féodalité étendit l'arbitraire et l'abus de ces vexations jusqu'aux habitants des villes : les chartes communales commencent d'ordinaire par stipuler l'exemption de ces mille et une charges dont on semblait n'avoir multiplié les noms que pour multiplier les prétextes d'extorsions (2). C'étaient ces franchises qui constituaient en quelque manière l'essence de la commune, et qui soulevaient la colère des seigneurs féodaux. Écoutons *Guibert*, abbé de Nogent : « Commune est un nom nouveau et détestable, et voici ce qu'on entend par ce mot : les gens taillables ne paient plus qu'une fois l'an à leur seigneur la rente qu'ils lui doivent : s'ils commettent quelque délit, ils en sont quittes pour une amende légalement fixée, et quant aux levées d'argent qu'on a coutume d'infliger aux serfs, ils en sont entièrement exempts (3). » C'est pour se mettre à l'abri de ces vexations que les habitants des villes s'associaient, se réunissaient en commune, et se promettaient appui réciproque (4). Les serfs ne pouvaient disposer de leurs biens; leur hérédité appartenait aux seigneurs, du moins les héritiers n'y avaient droit qu'en payant

(1) *Recueil des Ordonnances*, T. VII, pag. 501.

(2) Charte de *Mante*, de 1150, art. 1 : « Ut omnes qui in eadem permanebunt communitate, ab omni talliata, injusta captione, creditione, et ab omni irrationabili exactione, cujuscunque sint homines, liberi et immunes jure perpetuo permaneant. » — Charte de *Dun-leRoy* (1175), art. 1 : « Ab omni tallia et tolta et botagio et culcitrarum exactione quieti omnino et liberi erunt. »

(3) *Guibert.*, de Vita sua, III, 7.

(4) Charte de *Soissons* (1181), art. 1 : « Infra civitatis Suessionensis firmitates, alter alteri recte secundum suam opinionem auxiliabitur, et nullatenus patietur quod aliquis alicui eorum aliquid auferat, vel ei talliatam faciat, vel quidlibet de ejus rebus capiat. »



une redevance, ou en se laissant enlever le meilleur meuble. Là où une commune s'établit, la mainmorte disparaît; les chartes accordent aux bourgeois la faculté de disposer de leurs biens entre-vifs ou par testament (1). Les serfs ne pouvaient se marier sans le consentement de leur seigneur : les chartes communales donnent aux bourgeois le droit de prendre des femmes dans toutes les conditions (2).

L'établissement des communes donne aux habitants des villes la liberté de leurs personnes et de leurs biens (3). Désormais il n'y a plus aucun rapport entre l'homme des cités et l'homme des champs : cela est si vrai que le nom de serf devient l'injure la plus grave que l'on puisse adresser à un bourgeois (4). Dès que les bourgeois ne sont plus serfs, ils sont sur la même ligne que les vassaux nobles; la liberté bourgeoise a tous les priviléges de la liberté féodale. C'est plus que la liberté d'aller et venir, comme on l'a dit (5). Nos libertés politiques procèdent de la féodalité; ne soyons donc pas étonnés de trouver dans les franchises communales des garanties telles qu'en stipulent les constitutions modernes. Le premier article de la *Charte de Laon* porte : « Nul ne pourra, sans l'intervention du juge, arrêter quelqu'un pour quelque méfait. S'il n'y a point de juge présent, on pourra sans forfaiture retenir le prévenu jusqu'à ce qu'un juge vienne, ou le conduire à la maison du justicier (6). » « Lors même que le crime est constant, dit la *Charte de Rheims* (7), le bourgeois qui donne la foi de se soumettre au jugement des échevins, ne peut être arrêté, s'il a maison ou héritage dans la ville; sinon, il doit donner otage. »

(1) Charte de *Châteauneuf sur le Cher* (1265), art. 16 : « Quilibet eorum de se ipso et de omnibus bonis suis mobilibus et immobilibus ubicunque sint et quæcunque ordinet, disponat et suam faciat plenariam voluntatem, in vita pariter et in morte. »

(2) Charte de *Laon*, art. 10 (*Ordonnances*, XI 188). La charte de *Poitiers*, art. 4 (*Ordonnances*, XII, 302), maintient le langage de l'ancienne violence, jusque dans la liberté nouvelle : « Nullum de civibus Pictaviensibus *cogere* poterimus ad contrahendum matrimonium, *nisi de voluntate sua*. »

(3) Charte de *Roye* (1183), art. 1 : « Quod homines communiæ cum omnibus suis rebus liberi permaneant. »

(4) L'art. 42 de la charte d'*Amiens*, qui traite des offenses par paroles d'un juré envers son juré, place en première ligne, comme l'offense la plus grave, le nom de serf. (*Thierry*, Tiers État, T. I, pag. 113.)

(5) *Thierry*, Lettres sur l'histoire de France, XIV.

(6) *Ordonnances*, T. XI, pag. 185.

(7) *Ibid.*, T. XII, pag. 381.

Citons encore la charte d'une cité célèbre pour l'esprit de liberté qui l'animait au moyen âge : « Ni le comte ni ses gens, dit la *Keure de Gand* de 1296, ne peuvent arrêter un bourgeois ou une bourgeoise de Gand, pour quelque délit que ce soit, ni dans la ville ni en dehors, si ce n'est après décision de leurs échevins, excepté dans le cas de flagrant délit, punissable de la peine capitale : même dans ce dernier cas, il appartient aux échevins de prendre connaissance du fait et de juger s'il y a lieu de maintenir l'emprisonnement préventif ou d'ordonner la mise en liberté provisoire (1). » Les *Statuts de Liége* consacraient le principe de l'inviolabilité du domicile en ces termes énergiques : « Pauvre homme dans sa maison roi est (2). »

La liberté féodale était à bien des égards une servitude. Le fief était une propriété dépendante, à charge de service militaire. De là des entraves à la liberté des personnes et des propriétés : le vassal n'avait pas le droit de disposer de son fief sans l'aveu du suzerain : à sa mort, le suzerain s'emparait de la garde des enfants mineurs, il mariait les femmes, filles ou veuves : le fief dominait en tout la famille. Ces entraves disparurent dans la liberté bourgeoise. Quelles que fussent les analogies entre les cités et les seigneuries, il y avait des différences considérables entre les bourgeois et les vassaux, par cela seul que les premiers ne tenaient pas de fief à charge de service militaire : il en résultait que les bourgeois jouissaient d'une liberté plus grande que les vassaux. Les chartes leur reconnaissent la pleine liberté de leurs personnes et de leurs biens. Ils ont la tutelle de leurs enfants, ils ont le droit de les marier, ou de les mettre dans les ordres (3). Dès l'année 1181, les habitants d'une obscure ville de France jouissaient d'un privilége que les barons anglo-normands ne conquirent qu'en 1214 par une guerre contre leur roi, de la faculté pour les veuves de se marier sans le consentement du seigneur (4). La

(1) *Diericx*, Mémoires sur les lois de la ville de Gand, T. II, pag. 223.

(2) Statut de 1208, art. 9 (*Warnkœnig*, Beitræge zur Geschichte des lüttischen Gewohnheitsrechts, pag. 7, note, et pag. 55) : « In aliqua domo, quæ sit in Leodiensi banno, non licet villico, neque scabinis ad quærendum furem vel furtum..., si non fiat per voluntatem illius, qui in eadem domo manet. »

(3) Charte de *Charroux*, art. 3 (*Ordonnances*, XI, 407) ; de *Marziac*, art. 3. (*Ordonnances*, XII, 341.)

(4) Charte de *Dun-le-Roi*, 1181. art. 8. (*Ordonn.*, XI, 222.)

bourgeoisie a quelque chose de plus général, de plus large que la vassalité féodale; la liberté des bourgeois a aussi un caractère plus universel, plus humain que la liberté aristocratique des vassaux.

La liberté féodale était sans règle; elle n'avait d'autre limite que la force. De là on a pu reprocher avec quelque raison à la féodalité de ne reconnaître d'autre droit que celui du plus fort; il est certain que le droit prit sous l'influence du génie féodal la forme de la guerre. Les communes sont la réaction du droit et de la paix contre la force et la guerre; elles se donnent le nom caractéristique de *paix* (1), et paix est synonyme de l'empire du droit: la paix et le droit forment en quelque sorte l'essence de la commune (2). La grande préoccupation des bourgeois du moyen âge, c'est de remplacer le règne de la violence par celui du droit (3): leurs chartes de liberté pourraient être appelées chartes de justice. Dans la société féodale, chacun se faisait justice à soi-même. La *Charte d'Aire* de 1188 (4) dit que « le bourgeois qui est lésé ne doit pas se faire justice lui-même : il doit porter sa plainte au chef de l'*Amitié*, et le coupable donnera satisfaction d'après l'arbitrage de douze juges. Si l'une des parties, après avoir été sommée trois fois, refuse de se soumettre à cette décision, lui et ceux qui le soutiendront dans sa résistance, seront exclus de l'*Amitié* comme parjures au serment qu'ils ont prêté à la commune. » On voit que remplacer la force par le droit n'était pas chose facile au moyen âge; le fier esprit d'indépendance que la race germanique avait légué à la féodalité se révoltait contre la justice sociale. Les chartes s'ingénient à trouver des moyens pour prévenir les vengeances privées (5) : « Si un combat s'élève à Gand, le maire

(1) Charte de *Laon*, 1128 (*Ordonnances*, XI, 185) : Institutionem *pacis*.—Charte de *Bruyères*, 1186, art. 13 (*ibid.*, pag. 247) : ad modum *pacis Laudunensis*.

(2) La charte de *Strasbourg* porte : « Strasbourg, comme d'autres villes, a été fondée pour que chacun, étranger ou bourgeois, y trouve toujours et contre toute personne justice (*pacem*). »

(3) *Gotescalchi Abbatis Nonantulani tabulæ, quibus multa largitur populo Nonantulano*, a. 1058 (*Muratori*, Antiquit., T. III, pag. 241) : « Ut nec ego, neque aliquis successor, nec præpositus aut advocatus, sive vice dominus aut gastaldio, audeat aliquem hominem habitantem in castro Nonantulano et infra istos fines, apprenhendere, neque assalire, vel percutere, aut occidere, neque sua bona per vim ei tollere, neque domum aliquam frangere, nisi secundum quod Lex præcipit. »

(4) Accordée par Philippe, comte de Flandre. (*Ordonnances*, T. XII, pag. 563.)

(5) Charte de *Gand*, de 1192, art. 18 (*Gheldolf*, Histoire de la Flandre, T. III, pag. 229). Com-

accompagné des échevins demandera aux combattants de faire la paix ou de conclure une trêve. S'ils s'y refusent, le maire, sur le conseil des échevins, et au nom du prince, commandera la trêve; ceux qui n'obéiront pas, paieront une amende de trois livres. Le maire fera une seconde sommation, et un nouveau refus sera puni d'une nouvelle amende. Si, après une troisième sommation, les combattants refusent encore d'obéir, ils seront mis hors la loi, et leurs biens confisqués. Quant à ceux qui violeront une trêve consentie, ils seront punis de mort (1). »

Les vieilles idées d'indépendance et de liberté luttaient avec le besoin d'une justice sévère. C'est ainsi que les chartes communales consacrent tout ensemble le système des compositions, qui respecte la vie et la liberté des coupables, et la loi du talion qui est presque une loi de vengeance. La justice sociale n'est pas encore parvenue à se dégager des liens de la féodalité; parfois elle a l'apparence d'une guerre. L'intérieur des villes ressemblait aux châteaux forts des seigneurs : les maisons, avec leurs tours et leurs ponts-levis, étaient comme autant de forteresses (2); aujourd'hui encore on voit dans les cités italiennes des palais dont les énormes blocs, les étroites fenêtres et les portes ferrées rappellent l'état d'hostilité qui y régnait jadis. Trop souvent la guerre sévissait entre les bourgeois d'une même commune, comme entre les barons féodaux. Les crimes que les chartes prévoient attestent que les violences y étaient habituelles : « Si quelqu'un se plaint d'avoir été assailli dans sa maison, les échevins en iront faire la visite. S'il y a des indices de violence, on ajournera le prévenu; s'il ne comparaît pas, il paiera l'amende et on abattra sa maison (3). » La justice prend les formes et l'appareil d'une guerre, mais c'est la guerre de tous contre celui qui viole la paix pu-

parez la charte de *Laon*, art. 5 (*Ordonn.*, XI, 186) : « Si quelqu'un a contre un autre une haine mortelle, qu'il ne lui soit pas permis de le poursuivre, quand il sortira de la cité, ni de lui tendre des embûches quand il y rentrera. Que si, à la sortie ou à la rentrée, il le tue ou lui coupe quelque membre, qu'il se justifie par le jugement de Dieu. S'il est trouvé coupable, qu'il donne tête pour tête, membre pour membre, ou qu'il paie pour sa tête ou selon la qualité du membre un rachat convenable, à l'arbitrage du maire et des jurés. »

(1) Charte de *Gand*, de 1192, art. 18 (Histoire de la Flandre, par *Warnkœnig*, traduite par *Gheldolf*, T. III, pag. 229). Comparez la charte de *Laon*, art. 5. (*Ordonnances*, XI, 186.)

(2) Les Gantois se réservèrent dans la *Keure* de 1192 (art. 4), qu'ils rédigèrent eux-mêmes, le droit de fortifier leurs habitations.

(3) Charte du comte de Flandre, de 1076. (*Diericx*, Lois, T. I, pag. 21-23.)

blique. A Pise, le capitaine du peuple prêtait chaque année le serment qui suit : « Je jure que si quelque homme, noble ou non, agrégé par serment au peuple, tue, fait tuer, ou souffre qu'on tue aucun homme assermenté au peuple, je ferai sans délai sonner la cloche du peuple, et j'irai, à la tête de ce peuple ou d'un détachement avec une fureur terrible, au logis de ce meurtrier, et avant d'en partir, je le ferai démolir jusqu'aux fondements. Et jusqu'à ce que la destruction et le ravage de tous les biens du malfaiteur, tant dans la ville que dans la campagne, soient consommés, aucune boutique ou atelier, aucun tribunal de la ville de Pise ne sera tenu ouvert (1). »

La justice était déjà difficile à maintenir dans l'intérieur des cités. Comment l'obtenir quand la commune ou un de ses membres était lésé par un étranger, par un seigneur? La *paix* expirait aux portes des villes; pour l'imposer à la féodalité, il n'y avait d'autre moyen que la force. Il est intéressant de voir les efforts que les chartes font pour arriver à une satisfaction judiciaire; mais au bout se trouve toujours la guerre, comme seule garantie de la justice: « Si un bourgeois de Gand est maltraité hors de la ville par un étranger, et qu'il porte plainte devant les échevins, ceux-ci obligeront le plaignant à consentir une trêve avec son ennemi pour le terme de quinze jours; si l'étranger n'a pas donné satisfaction dans ce délai, les échevins ordonneront à la partie lésée de s'abstenir d'hostilités pendant une autre quinzaine; que si l'étranger ne satisfait pas encore, les échevins ordonneront une dernière trêve de quinze jours, à l'expiration de laquelle le bourgeois pourra exercer sur son ennemi telle vengeance qu'il jugera convenable, sans forfaiture ni envers le comte ni envers la ville (2). » « Si quelqu'un, dit la *Charte de Laon* (3), a à intenter contre quelque autre une plainte capitale, qu'il la porte d'abord devant le juge dans le district duquel sera trouvé le prévenu. S'il ne peut en avoir justice par le juge, qu'il porte au seigneur dudit prévenu plainte contre son homme. S'il ne peut en avoir justice par le seigneur, qu'il aille trouver les jurés de la

(1) *Cantu*, Histoire universelle, T. XI, pag. 7.
(2) Charte de *Gand*, de 1192, art. 33. (*Warnkœnig*, traduction de *Gheldolf*, T. III, pag. 232.
(3) Charte de *Laon*, art. 6 et 21 (*Ordonnances*, XI, 187). — Comparez charte de *Saint-Omer*, de 1127, § 20. (*Warnkœnig*, traduction de *Gheldolf*, T. II, pag. 412.)

paix. Que les jurés aillent trouver le seigneur et lui demandent instamment de faire justice à celui qui se plaint de son homme, et si le seigneur ne peut faire justice ou le néglige, que les jurés cherchent un moyen pour que le plaignant ne perde pas son droit... Si quelque grand du pays fait tort aux hommes de la *paix*, et, sommé, ne veut pas leur rendre justice, si ses hommes sont trouvés dans les limites de la *paix*, qu'eux et leurs biens soient saisis en réparation de cette injure, afin qu'ainsi les hommes de la *paix* conservent leurs droits. »

La justice des bourgeois se distingue de la justice féodale par un trait caractéristique. La féodalité ne connaît d'autre moyen de faire droit que le combat judiciaire. Tel était l'empire des mœurs dominantes, que les communes adoptèrent dans le principe la force pour décider du droit; il en fut ainsi partout où l'esprit féodal était puissant. En France, le combat judiciaire était consacré par la plupart des chartes communales; il y avait des villes qui tenaient un champion à gages pour les contestations dans lesquelles elles étaient intéressées (1). Le duel l'emporta pendant toute la durée du treizième siècle (2); même à la fin du quatorzième, Charles V, en confirmant les priviléges des bourgeois de Clermont (1372), autorisa le combat judiciaire, et condamna à une amende les parties qui après le duel ordonné voudraient s'en dispenser par un accommodement; les confirmations successives transmirent le duel jusqu'au quinzième siècle (3). Toutefois il y avait au fond opposition entre l'esprit bourgeois et le génie guerrier. Les chartes nous montrent la lutte de ces tendances contraires. Celle d'*Amiens* prescrit le duel, même quand il s'agit d'une femme défenderesse, et d'un autre côté, elle le repousse quand il y a procès sur une convention passée par devant échevins (4). Il y a des chartes qui ne reçoivent le duel que pour les crimes

(1) La fonction de champion était tenue de la commune par hommage. Voyez dans la préface du Tome XII des *Ordonnances*, pag. 15, l'acte d'engagement du champion de la commune de Beauvais.

(2) Chartes de *Senlis*, 1200, art. 9, 12 (*Ordonnances*, XI, 283, note); *Athyes*, 1212, art. 3; (*Ord.*, XI, 299); *Dourlens*, 1221, art. 5 *Ord.*, XI, 312); *Beaumont*, 1222, art. 8 (*Ord.*, XII, 298); *Chambli*, 1222, art. 11 (*Ord.*, XII, 304); *Beaumont sur-Oise*, 1223, art. 7, 8 (*Ord.*, XII, 308); *Asnières*, 1223, art. 8 (*Ord.*, XII, 313). L'acte d'engagement du champion de Beauvais est de 1256.

(3) *Ordonnances*, T. XII, préface, pag. 14.

(4) Charte d'*Amiens*, art. 24. 44. (*Ordonn.*, T. XI, pag. 266).



graves, trahison, vol ou parjure (1). Un grand nombre de chartes du quatorzième siècle admettent le duel, mais elles accordent le droit de le refuser (2). Là où l'esprit féodal était moins puissant, le combat judiciaire fut repoussé dès l'origine, et la justice civile fut considérée par les communes comme un de leurs grands priviléges; il en fut ainsi dans la Flandre dès le douzième siècle (3), et tel était aussi le droit commun de l'Allemagne. En repoussant le combat judiciaire, les communes répudièrent la tradition féodale pour entrer dans l'ère moderne.

II

La justice communale est le principe de l'ordre social; c'est pour la première fois que, sous l'empire de la féodalité, nous voyons la société intervenir pour le maintien du droit. La féodalité repose sur des conventions; toutes les relations, même la justice, sont d'intérêt privé; il n'y a pas plus de justice sociale dans le combat judiciaire, qu'il n'y en a dans les guerres des nations. Dans l'intérieur des communes il n'en est plus de même. La cité est un pouvoir public; lorsqu'un droit est lésé, elle intervient pour maintenir la paix. C'est comme pouvoir social que la commune s'éloigne le plus de la féodalité, et qu'elle a préparé la société moderne : la commune forme un État à une époque où l'État n'existait pas encore. Sous le régime féodal, il n'y a pas d'administration, pas de justice, pas de gouvernement. Le roi n'a rien à ordonner aux grands vassaux, il n'a droit qu'aux services réglés par l'hommage. Dans l'intérieur de chacune des souverainetés féodales, les mêmes relations amènent toujours les mêmes devoirs; il n'y a pas lieu à administrer. Il en est autrement dans les villes : là coexistent des hommes libres, formés en corps, ayant des droits communs, des besoins communs, intéressés à veiller à la conser-

(1) Charte du comte de Montfort, 1212, art. 47. (*Martene*, Amplissima Collectio, T. I, pag. 837.)

(2) *Mont Chabrier*, 1307, art. 8 (*Ordonn.*, XII, 363); *Charroux*, 1308, art. 8 (*Ordonn.*, XI, 408); *Lunas*, 1312. art. 9 (*Ordonn.*, XII, 399); *Gardemont* 1310, art. 7 (*Ordonn.*, XII, 382), etc.

(3) Charte de *Tournai*, 1187, art. 21 (*Ordonn.*, XI, 250). Le combat judiciaire fut déjà aboli à Ypres en 1116 par le comte de Flandre et à Grammont par la charte de fondation de 1068. (*Diericx*, Mémoires sur les lois de Gand, T. I, pag. 250.



vation de leurs priviléges. Les cités ont un patrimoine qu'il faut gérer; le commerce auquel les habitants se livrent exige des mesures de protection; l'industrie demande une organisation et des garanties. Le concours d'une population nombreuse dans les murs d'une cité fit naître des besoins auxquels la féodalité n'avait jamais songé : police, sûreté, subsistances, salubrité, charité, il n'y a pas une branche de l'administration qui n'ait fait l'objet de la sollicitude des autorités municipales. La tâche était rude. Il faut tenir compte aux obscurs bourgeois du moyen âge des efforts qu'ils ont faits pour régler la petite société qui pour eux était la patrie; c'est par leurs travaux qu'une administration générale est devenue possible.

La féodalité, bien que la guerre fût sa mission, ne parvint pas à organiser une puissance militaire; elle se montra faible et impuissante dans les grandes luttes. C'est qu'elle manquait d'unité : des forces éparses, aucune centralisation : des conventions privées, pas de commandement. Il en fut autrement dans les villes. La paix ne pouvait régner dans la commune, qu'en la mettant à l'abri des hostilités féodales; de là vient qu'au moyen âge toutes les villes sont des forteresses; nous voyons encore aujourd'hui les débris des innombrables tours qui s'élevaient sur leurs murailles. L'art des fortifications est contemporain de l'établissement des communes. Ce furent elles qui les premières mirent à profit l'invention de la poudre; dès le milieu du quatorzième siècle, les villes d'Allemagne avaient des fonderies de canons. Les communes inaugurèrent un nouveau système militaire. La féodalité ne connaissait et n'honorait que la chevalerie, troupe d'élite, mais peu nombreuse. Dans les cités, tout habitant était tenu de concourir à la défense de tous; les bourgeois servaient à pied; l'infanterie, armée de la poudre, remplaça les cavaliers couverts de fer; la nation prit la place de quelques privilégiés. Cette force armée des cités, des nations, demandait à être réglée, organisée; déjà, au treizième siècle, il y eut dans les villes d'Allemagne des troupes soldées (1); c'est le germe des armées permanentes, manifestation d'un nouvel élément, de l'État.

(1) La diète des villes du Rhin, tenue à Mayence en 1256, ordonne que chaque cité et ville, « tenebunt pro posse suo stipendiarios qui *suldener* dicuntur vulgariter, ut illi ad loca remota

Comment les villes faisaient-elles face à ces besoins nouveaux? Les finances étaient aussi ignorées de la féodalité que la guerre et l'administration. Il y avait à la vérité des redevances, des cens, des péages; mais comme la féodalité ne connaissait pas d'État, elle ne pouvait avoir l'idée des contributions que chaque citoyen doit payer pour subvenir aux dépenses publiques. L'impôt naquit dans les villes; elles avaient des besoins communs, intérêts de défense, de protection, de bien-être; il fallait aussi des revenus communs. De là les impôts divers, tels que nous les connaissons aujourd'hui, impôts indirects sur la consommation, impôts directs sur les personnes et sur les biens. Les recettes régulières ne suffisaient pas toujours pour couvrir les dépenses qu'exigeaient les guerres incessantes du moyen âge et les malheurs qu'elles entraînaient; ou fut obligé de recourir à des emprunts. Ici il fallut lutter contre l'Église qui réprouvait le prêt à intérêt comme un crime; les villes italiennes, siége du commerce de l'argent, bravèrent les excommunications; la nécessité l'emporta sur une charité irréfléchie. La science financière date de l'établissement des communes (1).

Les communes, tout en procédant de la féodalité, lui étaient essentiellement hostiles : c'était, d'une part, l'aristocratie guerrière qui prétendait au privilége, ne connaissait que le droit de l'individu et recourait à la force comme garantie du droit : c'étaient, d'autre part, les communes libres qui aspiraient à former une société générale, à remplacer la force par le droit pour se livrer en paix au développement de l'activité humaine sous toutes ses faces. L'opposition des deux éléments se manifesta dès le principe. L'élément féodal resta en dehors de la commune, bien que les seigneurs ou leurs vassaux eussent des habitations dans les villes. Dans le pays féodal par excellence, en France, les nobles et leurs vassaux ne voulurent pas entrer dans la commune; ils vivaient dans les mêmes murs avec les bourgeois, mais ils dédaignaient la *paix* de la cité et refusaient de contribuer à ses charges (2). Ce n'est pas que les nobles fussent exclus des com-

horis singulis, quandocunque necesse fuerit, transmittantur. » (*Arnold,* Die deutschen Freistædte, T. II, pag. 135-138, 241.)

(1) *Arnold,* die Deutschen Freistædte, T. II, pag. 138 et 259.

(2) *Ordonnances,* T. XI, Préface, pag. 24 et 33. — Charte de *Noyon,* 1182, art. 2 : « Omnes

munes ; on vit plus d'un membre de la caste guerrière s'agréger aux cités, mais cette association était considérée comme déshonorante ; le noble qui se faisait bourgeois n'était plus admis aux réunions de la chevalerie (1). Il y avait incompatibilité morale entre la qualité de bourgeois et celle de vassal. Le bourgeois était citoyen, soumis à une loi commune, reconnaissant l'empire d'une justice sociale. Le baron était un souverain qui ne connaissait d'autre loi que celle d'une convention consentie, qui n'avait d'autre supérieur que celui à qui il avait prêté hommage ; comme vassal, il était tenu à des obligations particulières qu'il était difficile de concilier avec celles du citoyen. Si l'on ajoute à cette opposition la différence hostile des professions, la guerre et le commerce, l'on comprendra que des communes aient défendu aux nobles d'habiter dans leur sein (2). Dans l'origine, les cités allemandes renfermaient un élément féodal, mais l'on vit bientôt que la féodalité et la bourgeoisie étaient inalliables. Les officiers de l'évêque, les *ministeriales*, qui d'abord avaient formé une classe non libre, s'élevèrent par le service militaire au rang d'une noblesse inférieure ; ils avaient une large place dans les magistratures municipales ; malgré cela, ils prétendirent toujours former un corps à part, et ils refusaient de subir les charges communes, ou ne s'y soumettaient que par des conventions particulières. A mesure que le commerce prit du développement et enrichit les classes inférieures, les nobles le dédaignèrent comme une occupation servile ; ils désertèrent les villes où la pauvreté aristocratique faisait un contraste humiliant avec la richesse roturière (3). Les cités commerçantes finirent par exclure la noblesse féodale de leur sein (4).

qui in civitate domos habent, præter *clericos et milites*, debent excubias et adjutorium civitatis et consuetudines communionis. »

(1) *Ordonnances*, T. XII, Préface, pag. 19. — Le statut fait en 1480 sur les tournois défend aux nobles, sous peine d'être exclus des tournois, de se faire bourgeois d'une ville. (*De la Roque*, Traité de la noblesse, pag. 335.)

(2) A *Lübeck*, il était défendu aux nobles d'habiter le territoire de la ville. A *Fribourg*, aucun vassal du duc ne pouvait habiter la ville sans le consentement de la bourgeoisie. (*Hegel*, Geschichte der Stædteverfassung, T. II, pag. 451.— *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 311.)

(3) *Arnold*, die Deutschen Reichsstædte, T. II, pag. 180, ss.

(4) *Lappenberg*, Hamburgische Rechtsalterthümer, I, 3 : « It ne schal nen reddere wonen bynnen desseme wycbelde ; dat hebbet de wittigesten lonet unde willekoret. »



Il n'y a qu'un pays où la cité ait eu la puissance d'absorber la noblesse féodale, c'est l'Italie; mais là aussi on vit combien les deux éléments étaient incompatibles. La coexistence de la noblesse et de la bourgeoisie dans les mêmes murs fut le principe de la lutte furieuse qui déchira les républiques italiennes; les nobles ne voulaient pas consentir à l'égalité des classes populaires, et le peuple par représailles excluait les nobles de toutes fonctions, de tout honneur. La lutte, qui en Italie aboutit à la ruine de la liberté et de l'indépendance de la nation, se termina ailleurs sous des conditions plus favorables. En France, la royauté avait les mêmes intérêts que les communes; il y eut alliance entre les deux ennemis de la féodalité; les barons perdirent leur souveraineté, ils conservèrent seulement quelques débris de leur ancienne puissance, jusqu'à ce que la révolution de 89, continuant le mouvement communal du douzième siècle, confondît tous les ordres dans la grande unité nationale. En Allemagne, la féodalité l'emporta, mais ce fut en transformant les seigneurs en princes souverains; l'élément féodal n'y était autre chose que l'esprit d'individualité qui a toujours été un caractère de la race germanique. Dans un seul pays l'élément féodal se concilia avec l'unité de la nation; la féodalité anglaise se rapprocha de bonne heure des communes, pour combattre les envahissements de la royauté: sa victoire fut celle de la liberté.

§ 2. Les communes et l'égalité

N° 1. *Esprit aristocratique des communes*

L'esprit de la féodalité, expression du génie germanique, est un esprit de liberté plutôt que d'égalité; les hommes ne sont pas égaux au moyen âge, ils sont subordonnés : le régime féodal est une immense hiérarchie. Cette tendance de la société conduit au régime aristocratique. A vrai dire, l'aristocratie préexistait à la féodalité, la féodalité ne fit que l'organiser. Il est impossible aux hommes d'échapper à l'empire des sentiments généraux de l'époque où ils vivent : les communes, nées de la féodalité, à moitié féodales elles-mêmes, devaient porter l'empreinte de l'es-

prit aristocratique : ce caractère se trouve partout, en Italie, en France, dans la Flandre et en Allemagne.

En Italie, les communes, plus puissantes que la noblesse féodale, forcèrent les nobles à entrer dans la cité. La cité a été depuis les temps les plus reculés l'élément essentiel de la civilisation italienne ; le commerce lui donna une nouvelle puissance au moyen âge; elle attira dans sa sphère tout ce qui avait vie. Là où les barons opposèrent de la résistance, leurs châteaux furent brisés (1) ; la féodalité et la cité finirent par se confondre. Cependant on se tromperait, si l'on croyait que la noblesse italienne abdiqua l'esprit de domination et de privilége qui est inhérent à l'aristocratie. Là où elle avait assez de puissance pour résister à la force absorbante des cités, elle se tint en dehors du mouvement communal ; elle ne s'y associa que lorsqu'il lui fut impossible de s'y soustraire. A Modène, les nobles n'entrèrent dans la commune qu'à la fin du douzième siècle, et ce fut par un accord, espèce de traité fait entre les chefs de la noblesse et les représentants de la cité. Si les nobles consentirent presque partout à s'associer aux villes, ce ne fut pas pour se perdre dans la bourgeoisie, ce fut plutôt pour la gouverner ; ils trouvaient dans les puissantes communes qui osaient faire la guerre aux empereurs une carrière plus brillante que dans leurs obscurs châteaux. Aussi voyons-nous d'abord les fonctions consulaires remplies par la noblesse. Les consuls des cités italiennes, comme ceux de Rome, étaient plus souvent occupés à la guerre qu'à l'administration des villes; or, pour combattre les Hohenstaufen, un chevalier valait mieux qu'un commerçant. Toutefois la condition privilégiée des nobles tenait moins à leur naissance qu'à leur position sociale; les familles populaires, enrichies par le commerce, prirent place à côté de la noblesse féodale et elles se confondirent dans ses rangs sous l'armure du chevalier (2). Tels furent les éléments de l'aristocratie qui régna dans toutes les cités italiennes. La féodalité et le commerce n'avaient pas partout la même importance ; on comprend que dans les villes maritimes le

(1) *Otton. Frising.*, de Rebus gestis Friderici, II, 13 : « Ex quo fit, ut tota illa terra inter civitates ferme divisa, singulæ ad commanendum secum diœcesanos compulerint, vixque aliquis nobilis vel vir magnus tam magno ambitu inveniri queat, qui civitatis suæ non sequatur imperium. »

(2) *Hegel*, Stædteverfassung, T. II, pag. 165, 174, 182.



commerce l'ait emporté sur la féodalité, tandis que dans celles de l'intérieur c'était plutôt la noblesse féodale qui exerçait la souveraineté. Mais l'élément aristocratique existait partout. Là même où depuis la démocratie fut toute puissante, comme à Florence, il y avait dans les premiers temps une forte aristocratie, qui se vantait d'une noblesse si ancienne, que son origine se perdait dans la nuit des temps (1). Comme l'aristocratie régnait dans les villes, leur organisation devait être aristocratique. Le nom d'*assemblée du peuple* (2) pourrait faire illusion, mais on ne comprenait dans le *peuple* que les classes dominantes; les classes inférieures, les artisans ne faisaient pas partie du souverain.

A en croire un grand historien, le développement des communes aurait suivi une autre loi en France. M. *Guizot* dit que le caractère essentiel des communes du moyen âge a été démocratique; d'après lui, c'est ce caractère qui les distingue des municipalités romaines qui étaient aristocratiques. Les faits ne confirment pas cette théorie, pas même pour la France. Dans les provinces du Midi, le mouvement communal eut les mêmes tendances et la même marche qu'en Italie; la noblesse se confondit avec la bourgeoisie, mais les nobles ne se firent pas bourgeois, les bourgeois se firent nobles. Qui étaient ces bourgeois? Évidemment ce n'étaient pas les artisans de Toulouse qui prirent la qualification de nobles, ce n'étaient pas des serfs à peine affranchis qui furent assimilés aux chevaliers, c'étaient les anciens hommes libres enrichis par le commerce; quant à la plèbe, elle était exclue de la cité en France comme en Italie. On ne trouve le caractère démocratique que dans les communes du Nord, mais c'était chose accidentelle; cela ne tenait nullement à l'essence du mouvement communal. Les communes du Nord naquirent de l'insurrection; l'esprit révolutionnaire associa et mêla toutes les classes; c'est le peuple qui fait les révolutions, ce ne sont pas les riches; comme il eut la plus grande part dans la victoire, il fallut bien lui donner place dans le gouvernement. De là l'organisation démocratique de quelques communes, les magistrats électifs, les corps de métiers pre-

(1) Rien de plus naïf que le langage du chroniqueur *Ricordano Malispini*, noble lui-même; pour exalter la noblesse florentine, il la rattache à Catilina et par lui aux Troyens. (*Istor. fiorent.*, c. XXIX, XXX.)

(2) *Hegel*, Stædteverfassung, T. II, pag. 216.

nant part à l'élection. Mais la démocratie est dans les apparences plus que dans la réalité; au fond c'est l'aristocratie de la richesse qui domine. M. *Guizot* lui-même dit que c'étaient les classes *un peu aisées*, les métiers d'*une certaine importance*, les bourgeois en possession d'*une certaine fortune*, qui étaient appelés à partager, mais indirectement, l'exercice du pouvoir municipal; voilà des germes d'aristocratie, et ils ne tardèrent pas à se développer dans les communes prétendûment démocratiques du nord de la France aussi bien que dans les communes aristocratiques de l'Italie.

Ce qui prouve que le caractère démocratique des communes du Nord ne fut qu'un accident, c'est la constitution décidément aristocratique des communes flamandes. Elles étaient voisines des communes françaises; les éléments de la population y étaient les mêmes, mais leur développement fut différent. Dans les communes des Flandres, il fut régulier et naturel; aucune trace de révolution; les insurrections n'éclatèrent qu'à la fin du treizième et du quatorzième siècle, et contre qui étaient-elles dirigées? Contre l'aristocratie bourgeoise. Le mouvement communal suivit la même marche dans les Flandres qu'en Italie. De bonne heure nous trouvons la noblesse féodale habitant dans les villes des châteaux fortifiés (1); on les appelle les *hommes héritables* par excellence, parce qu'ils sont propriétaires d'héritages, de biens fonds. On ne sait si dans l'origine ils firent partie de la commune, mais ils y entrèrent par le cours naturel des choses; enveloppés de toutes parts par l'élément communal, ils furent entraînés, dominés. C'était moins la noblesse du sang qui les distinguait des hommes libres que la possession du sol; lorsque les hommes libres, enrichis par le commerce, devinrent propriétaires, ils furent mis sur la même ligne; il s'établit une certaine égalité entre eux et les nobles; les bourgeois propriétaires reçurent aussi la qualification d'*hommes héritables*. La fusion du commerce et de la féodalité forma une nouvelle aristocratie; bien que fondée sur la possession du sol plutôt que sur la noblesse du sang, elle avait son orgueil qui ne le cédait pas à la fierté des nobles. Pour se distinguer de la foule des artisans, elle se forma en *ghildes;* ces corporations aristocratiques avaient leurs registres particuliers, comme la noblesse

(1) En flamand *steenen*, châteaux en pierre, donjons.



de Venise avait son livre d'or (1). Jusqu'au quatorzième siècle, le gouvernement des villes fut dans les mains de l'aristocratie. L'organisation des cités flamandes était tout aussi aristocratique que celle des curies romaines. Les échevins étaient nommés à vie par le comte; de fait les magistratures communales furent héréditaires ; les chroniques disent qu'à Gand l'échevinage resta longtemps le patrimoine de quatre familles. D'abord viager, l'échevinage devint ensuite annuel, mais il resta toujours aristocratique, parce que les mêmes familles continuèrent à le remplir (2). Les échevins se considéraient comme les seigneurs des villes : une féodalité bourgeoise prit la place de la féodalité guerrière.

Nulle part l'esprit aristocratique ne jeta de plus profondes racines qu'en Allemagne : l'aristocratie bourgeoise s'y montra aussi fière, plus arrogante peut-être que l'aristocratie féodale. Il est vrai que ses titres de noblesse étaient tout aussi anciens : c'étaient les hommes libres qui avaient échappé à l'oppression de la féodalité, ou qui aux onzième et douzième siècles se relevèrent d'une dépendance passagère. Ils sont qualifiés de *citoyens* ou de *bourgeois* par excellence (3), car eux seuls forment la cité, à l'exclusion des artisans; plus tard ils prirent l'orgueilleux nom de *familles* (4), comme si eux seuls avaient des ancêtres : eux seuls étaient de race. Ils avaient le même rang que les officiers connus sous le nom de *ministeriales*, qui formèrent la petite noblesse; leur naissance était même plus haute, car une grande partie des *ministeriales* était d'origine servile, tandis que les bourgeois étaient tous des hommes libres. Il ne faut donc pas s'étonner de voir les bourgeois passer dans la classe des *ministeriales*, en remplissant des offices dans la cour épiscopale ; ils pouvaient devenir chevaliers, beaucoup d'entre eux entrèrent dans l'ordre féodal. Le patriciat bourgeois reposait, de même que la noblesse guerrière, sur la propriété du sol. Il est vrai que les patriciens aussi

(1) Ils portent par excellence le nom de *poorters*. Les registres, sous le nom de *comannenboek* ou *poorters-gulden boek*, existent encore aux archives de Gand et d'Audenarde. (*Warnkœnig*, Histoire de Flandre, traduction de *Gheldolf*, T. II, pag. 235.)

(2) *Warnkœnig*, trad. de *Gheldolf*, T. II, pag. 276.

(3) *Cives, burgenses.*

(4) *Geschlechter*. C'était un titre de noblesse, on disait : *ein Geschlechter, eine Geschlechterin*. (*Arnold*, Deutsche Reichsstædte, T. II, pag. 186.)

bien que les nobles exercèrent d'abord le commerce : ce fut le commerce qui consolida leur puissance, en leur donnant la richesse. Mais lorsque la classe des artisans s'éleva, les nobles dédaignèrent le commerce comme une occupation plébéienne, servile, et ils placèrent leur noblesse dans une vie oisive. Partout le gouvernement se trouvait dans les mains du patriciat; à Cologne, celui-ci formait une corporation exclusive ayant le monopole de toutes les magistratures municipales. Comme l'aristocratie bourgeoise fermait son sein, avec un orgueil jaloux, à tout élément nouveau, elle dégénéra en oligarchie. Les corps de métiers, bien que puissants par l'industrie et la richesse, étaient obligés de se mettre sous la tutelle, on peut dire sous le vasselage d'un patricien. Dans les villes épiscopales, l'organisation du conseil municipal rappelait celle de la curie romaine. A Worms, le pouvoir des conseillers était viager, et le conseil se recrutait lui-même. Ailleurs, à Strasbourg, à Spire, à Ratisbonne, l'élection se faisait annuellement, mais toujours par le conseil. Partout les magistratures communales étaient le partage exclusif de l'aristocratie bourgeoise. Les patriciens se qualifiaient de *seigneurs des villes;* ce titre, emprunté au régime féodal, caractérise les prétentions de la féodalité bourgeoise (1).

Si l'aristocratie bourgeoise avait les défauts de l'aristocratie féodale, elle en avait aussi les qualités brillantes. Les bourgeois des villes françaises se distinguèrent au milieu des chevaliers à la bataille de Bouvines; les bourgeois de Cologne déployèrent une valeur chevaleresque dans la défense de leurs libertés: les bourgeois de Milan vainquirent Frédéric Barberousse; les communes des Flandres comptent les éperons de la chevalerie française parmi leurs trophées. Mais dans le gouvernement des villes, l'aristocratie bourgeoise montra un esprit étroit et oppressif. Au quatorzième siècle, il n'y avait plus de noblesse féodale en Italie, l'esprit militaire s'affaiblissait; ce qui n'empêcha pas l'orgueil aristocratique d'aller jusqu'à l'insolence. A Milan, dans une de ces luttes furieuses qui déchiraient les villes, l'aristocratie s'empara du chef du parti populaire, le chevalier Lanzo; on lui remplit la

(1) Voyez les témoignages dans *Arn ld,* T. II, 184, ss.; 418, ss.; T. I, pag. 302, ss.

bouche d'ordures humaines, en lui disant : « Tu t'es allié à la boue du peuple, tu te nourriras de boue (1). »

En France, dans ces mêmes communes que l'on prétend être démocratiques au douzième siècle, régnait, à la fin du treizième, une oligarchie de riches qui exploitaient les cités à leur profit. Écoutons un témoin oculaire, *Beaumanoir*, le bailli de Beauvais : « Nous avons vu moult de débats ès bonnes villes, des uns contre les autres, si comme du pauvre contre les riches. » Les magistrats ne rendaient pas compte de leur gestion, ils retenaient « malvaisement les biens du commun par convoitise. » Leur demandait-on compte, ils répondaient qu'ils l'avaient rendu à leurs successeurs, mais ces successeurs étaient « des frères ou des neveux, ou de proches parents, de sorte que les comptes des bonnes villes étaient reçus par ceux-là mêmes qui avaient à compter. » S'agissait-il de répartir une taille, les riches qui gouvernaient les cités, s'imposaient moins eux et leurs parents, ils dégrevaient les autres riches, pour être dégrevés à leur tour, et ainsi toutes les charges pesaient sur les pauvres : de là des troubles et des émeutes où plus d'un riche perdit la vie (2). Les rois furent obligés d'intervenir. Une ordonnance de Philippe V sur la réformation de la commune de Provins montre à quel point l'abus était arrivé : elle défend aux maires et échevins d'imposer des tailles, si ce n'est de l'assentiment de quarante jurés, et pour la *nécessité et le profit de la commune :* elle défend aux maires et échevins de faire grands dépens, missions ni présents que jusqu'à la valeur de vingt sous, si ce n'est de l'assentiment desdits jurés, *et pour le profit et l'honneur de la ville :* elle défend aux maires et échevins de *rien lever, recevoir ni tourner devers eux, des émoluments de la ville :* s'il convient que le maire chevauche ou aille hors pour la ville, elle veut qu'il ne puisse prendre que vingt-cinq sols tournois par jour, etc. (3).

En Allemagne, l'aristocratie bourgeoise reproduisit les abus de l'aristocratie féodale. Partout les hommes des classes inférieures, les artisans, étaient attachés aux patriciens par le lien de la clientèle : les clients engageaient leur foi à leur patron, ils lui promet-

(1) « Cum stercore in populo conjunctus fuisti, cum stercore cœnabis. » (*Galvaneus Flamma,* Manip. Florum, cap. CXLV.)

(2) *Beaumanoir,* Coutumes du Beauvoisis, chap. L, §§ 5-10.

(3) *Ordonnances,* T. XII, pag. 445.

taient des services et des redevances; le patron leur assurait en retour son appui : c'était une espèce de vasselage bourgeois (1). Les suzerains des communes n'avaient pas moins d'orgueil, pas moins d'arrogance que les suzerains féodaux : ici l'on voyait une famille patricienne se faire précéder de ses clients, quand elle se rendait à l'église : là les familles dominantes poussaient l'insolence jusqu'à rouer de coups les malheureux artisans qui venaient leur réclamer le paiement d'une dette légitime. En vain les empereurs prohibèrent les clientèles, l'aristocratie bourgeoise avait appris de la féodalité à ne pas se soucier beaucoup des décrets impériaux; il fallut une révolution, il fallut l'avénement de la démocratie au pouvoir pour mettre fin à la dépendance des classes industrielles (2).

Aussi longtemps que le régime aristocratique dura, le gouvernement des villes ne fut que l'exploitation des classes inférieures au profit de quelques familles. Nous avons les plaintes que les métiers de Spire élevèrent contre l'aristocratie qui les opprimait : « Elle seule jouit de tous les droits, de tous les pouvoirs, et elle ne se soumet aux charges que selon son bon plaisir. Les biens de la commune ne sont pas employés dans un intérêt public, mais au profit des familles patriciennes. Dans la justice même, il n'y a plus d'égalité; les hommes des métiers n'obtiennent pas droit contre les hommes de la bourgeoisie; il n'y a pas jusqu'aux crimes des patriciens qui restent impunis. L'aristocratie impose des lois, mais elle ne les observe pas (3). » Les mêmes plaintes se firent entendre à Gand, dans une enquête sur la gestion de l'échevinage aristocratique des XXXIX; les gens de métiers, les bourgeois mêmes signalèrent les abus révoltants de la classe régnante : dénis de justice, impunité des puissants et de leurs amis, attentats aux droits les plus sacrés des familles plébéiennes, enlèvement des femmes par les jeunes patriciens ou leurs valets. Tel était le régime de la capitale des Flandres (4). Les abus étaient les mêmes

(1) Frédéric II, dans l'édit de 1230, qui prohibe cette clientèle, donne aux *clients* le nom de *vassaux* : « Potentes de civitate qui *vasallos* sibi faciunt ad turbandam pacem civitatis, qui *mundman* vulgariter nominantur. »

(2) *Hüllmann,* Ursprung der Stænde, pag. 564-566. — *Arnold,* Deutsche Freistædte, T. I, pag. 425; T. II, pag. 192, 376.

(3) *Meiners,* Ungleichheit der Stænde, pag. 368-371.

(4) *Warnkœnig* a publié l'enquête sur la gestion des XXXIX, dans le *Messager des sciences et des arts,* 1833, pag. 112, ss.



partout, parce qu'ils tenaient à l'essence même du gouvernement aristocratique. Ce qui nous révolte comme un abus, était presque un droit : les patriciens seuls formaient la cité, la fortune publique était en quelque sorte leur fortune, la justice n'était due qu'à eux; la plèbe était sans droit, obligée, pour être à l'abri de l'oppression et de l'insulte, d'abdiquer sa liberté en entrant dans la dépendance des riches. Il n'y avait qu'une condition de salut pour les gens de métiers, c'était de faire contre l'aristocratie bourgeoise la révolution que les bourgeois avaient faite contre l'aristocratie féodale. Cette nouvelle révolution se fit dans presque toute l'Europe aux treizième et quatorzième siècles.

N° 2. — *Élément démocratique*

Il y avait un élément démocratique dans les communes, c'est la classe nombreuse qui exerçait l'industrie et le petit commerce. A l'époque où les bourgeois étaient libres et luttaient déjà avec la féodalité, les artisans se trouvaient encore dans une position plus ou moins dépendante. Le même moyen qui donna le pouvoir aux bourgeois, assura la liberté aux gens de métiers : ils se formèrent en corporations. On a rattaché l'origine des corps de métiers aux colléges d'artisans qui existaient sous l'empire romain, mais il en est de cette origine comme de l'origine romaine des communes : la liberté n'a pas sa source dans la servitude. C'est un seul et même esprit qui animait les bourgeois et les artisans : le travail, l'activité pacifique qui cherche à se faire une place dans la société. Les bourgeois, anciens hommes libres, furent les aînés de l'ère nouvelle; la liberté devint pour eux l'instrument du pouvoir, et comme tout au moyen âge était privilége, la liberté bourgeoise se changea en aristocratie. Après avoir conquis la liberté par le travail, les artisans aspirèrent aussi au pouvoir, parce que le pouvoir était une condition d'égalité; l'association leur donna la force de lutter avec l'ancienne aristocratie. Les corporations éveillent plus que les communes une idée de privilége; mais les jurandes ne furent pas d'abord des corps fermés à l'étranger. Elles ne doivent pas leur origine à une idée de monopole : c'est le besoin de la défense mutuelle, de la protection, qui leur donna naissance comme aux communes. Les corporations étaient une initiation,

une préparation à la vie politique; elles avaient l'administration de leurs intérêts et même une certaine juridiction sur leurs membres. Bientôt elles formèrent un État dans la commune, de même que la commune formait un État dans l'État. En Italie, où le mouvement fut plus précoce qu'ailleurs, l'on voit, dès la fin du douzième siècle, les divers métiers se constituer en corps politique, ayant ses magistrats, son hôtel de ville, sa justice, son administration. La nature des choses devait leur donner part au pouvoir. En effet, l'essence de la commune n'était-elle pas le développement de l'activité humaine sous toutes ses faces? Le gouvernement de la cité devait donc appartenir aux représentants du commerce et de l'industrie (1).

Là où le patriciat eut le bon esprit de céder à la force des choses, la révolution se fit pacifiquement. Mais il n'est pas dans la nature de l'aristocratie de céder sans résistance. On connaît la longue lutte des patriciens et des plébéiens à Rome; les cités du moyen âge présentent le même spectacle. Les métiers, unis à une partie de la bourgeoisie, formèrent le parti populaire dans les cités italiennes; l'aristocratie se composait de l'ancienne noblesse féodale et des familles les plus puissantes de la bourgeoisie. Au treizième siècle, le peuple l'emporta presque partout sur la noblesse. Mais la lutte ne se termina pas par la fusion des classes; le parti populaire se montra aussi étroit, aussi haineux que l'avait été l'aristocratie. Les nobles furent exclus des magistratures municipales. A Florence, les *prieurs* devaient appartenir au commerce ou à un métier, et l'exercer personnellement. Les neuf seigneurs et défenseurs de la commune de Sienne devaient être marchands et gens de moyenne condition : il en était de même des *Anziani* de Pistoja. La réaction contre la noblesse ne se tint pas dans ces limites. Les nobles avaient affecté un mépris insultant pour le peuple; à son tour, le peuple fit de la noblesse un titre de mépris. Telles communes anoblissaient les bourgeois en guise de punition. Il y eut des *livres de noblesse* dans lesquels on inscrivait les gentilshommes avec les bourgeois que les tribunaux avaient *condamnés à la noblesse;* tous étaient exclus des offices publics. Les

(1) *Hegel,* Das Stædtewesen, T. II, pag. 265; — *Arnold,* Die deutschen Freistædte, T. II, pag. 209.



nobles avaient refusé justice aux hommes du peuple ; le peuple à son tour déclara que le témoignage d'un noble ne serait pas admis contre un bourgeois, et que le bourgeois ne serait pas considéré comme calomniateur, lors même qu'il ne pourrait prouver les faits imputés à un patricien (1).

Machiavel, en racontant l'histoire de ces passions furieuses, établit une comparaison entre Rome et les républiques italiennes du moyen âge : « A Rome aussi, dit-il, il y eut des luttes entre les patriciens et les plébéiens, mais quelle différence dans la conduite des partis ! Le peuple combattait pour l'égalité, non pour la domination ; dans les cités italiennes le parti populaire voulait la domination, l'exclusion des nobles. De là il arriva qu'à Rome la lutte se termina par une transaction, tandis que dans les républiques d'Italie la noblesse, irritée par les prétentions exorbitantes du peuple, lui résista même par les armes. La modération des partis fit la force de Rome ; leurs excès firent le malheur des cités italiennes (2). » L'illustre écrivain, grand admirateur des choses anciennes, ne se fait-il pas illusion sur la vertu politique des Romains ? Il est vrai que la lutte des patriciens et des plébéiens aboutit d'abord à l'égalité, et que les deux ordres unis conquirent le monde ; mais bientôt une nouvelle aristocratie se forma, il y eut de nouvelles luttes, sanglantes, impitoyables. Si les horribles guerres civiles donnèrent la victoire au peuple, ce fut au prix de la liberté ; s'il y eut égalité sous l'empire, ce fut l'égalité sous le despotisme. Quelle fut la cause de ces luttes sans cesse renaissantes ? L'esprit de domination de l'aristocratie, patricienne ou plébéienne. Ce furent également les excès de la noblesse qui perdirent les cités d'Italie. On impute à crime au peuple d'avoir opprimé les nobles (3) ; on oublie que les nobles se déchiraient entre eux avant qu'il y eût un régime populaire ; on oublie que ce fut le régime oppressif de l'aristocratie qui provoqua la réaction du peuple. Ce n'est pas l'opprimé qui se révolte qu'il faut accuser, c'est l'oppresseur.

Il y a quelque chose de profondément triste dans les plaintes

(1) *Sismondi*, Histoire des républiques italiennes.
(2) *Istorie fiorentine*, lib. III, Proœm.
(3) *Savigny*, Geschichte des rœmischen Rechts, T. III, pag. 120.

de *Machiavel* : l'Italie perdit sa liberté et son indépendance au milieu des luttes furieuses des partis. Dans le reste de l'Europe, le mouvement communal n'arriva pas jusqu'à la domination de la multitude, jusqu'à la tyrannie suivie du joug de l'étranger; mais en France et en Allemagne pas plus qu'en Italie, la liberté et l'égalité ne sortirent victorieuses de la lutte. Les communes flamandes, si elles avaient été abandonnées à elles-mêmes, auraient parcouru les mêmes phases que les cités italiennes. Au quatorzième siècle, l'élément populaire l'emporta dans les grandes villes sur l'aristocratie bourgeoise; alors l'aristocratie se ligua avec la France contre la liberté : de là les guerres mémorables des comtes de Frandre appuyés sur la plèbe, contre l'aristocratie alliée avec l'étranger. Déjà l'on voyait des patriciens se mettre à la tête du peuple, et de la démagogie à la tyrannie il n'y avait qu'un pas. Si telle ne fut pas l'issue de nos révolutions communales, c'est que la subordination des villes avait toujours été plus étroite dans la Flandre qu'en Italie; la puissance des comtes et des ducs de Bourgogne empêcha les communes de dégénérer en gouvernements tyranniques; il en résulta qu'elles perdirent leur indépendance, mais sans que cette perte fût compensée par l'unité nationale.

En France, la royauté mit de bonne heure fin au régime de l'aristocratie bourgeoise; les communes y abdiquèrent pour ainsi dire volontairement au profit du pouvoir royal; l'égalité et l'unité y gagnèrent, mais aux dépens de la liberté. En Allemagne, la lutte fut plus vive entre les patriciens et le peuple. L'aristocratie, bien que bourgeoise d'origine, s'y montra tout aussi exclusive que la noblesse; elle défendit opiniâtrément ses priviléges, au point qu'elle préféra s'expatrier que de partager le pouvoir avec les métiers. Il en fut ainsi à Strasbourg; après de longs combats, l'égalité s'y établit entre l'aristocratie et le peuple, mais l'aristocratie ne supporta pas le régime de l'égalité; beaucoup de familles patriciennes quittèrent la ville, les autres s'éteignirent. A Mayence, la commune, comme organe des métiers, fut reconnue (1332) à côté du conseil, organe du patriciat; c'étaient deux États dans la cité; il arriva que les patriciens se passèrent de la commune, et de fait les artisans se trouvèrent dans un état d'infériorité; mais les métiers avaient pour eux le nombre; les patriciens, après avoir émigré à plusieurs reprises, furent enfin forcés d'accepter l'égalité; peu

d'entre eux voulurent la subir, la plupart aimèrent mieux renoncer pour toujours à leur patrie. Cependant la victoire des métiers ne conduisit pas, comme en Italie, au gouvernement de la multitude; les artisans devinrent bourgeois, l'ancienne constitution fut maintenue; les chefs des corps de métiers entrèrent au conseil, et formèrent bientôt une oligarchie qui conserva le pouvoir jusque dans les temps modernes (1):

Pourquoi l'égalité ne l'emporta-t-elle nulle part dans les révolutions communales? Il était impossible que l'égalité s'établît dans les cités, lorsque l'inégalité existait partout dans la société. La noblesse, née de la féodalité, acquit partout une existence privilégiée; la servitude féodale survécut à la souveraineté politique des seigneurs; l'inégalité et l'esprit aristocratique régnaient dans toutes les classes; comment le principe de l'égalité aurait-il présidé à la constitution des villes? Pour que l'égalité devînt possible, il fallait avant tout que les diverses classes se fondissent dans la nation; mais pour que la nation pût se constituer, les cités devaient périr; car les cités, comme corps politiques, c'était l'État dans l'État; elles devaient disparaître, de même que les seigneuries, pour faire place à une seule souveraineté, celle de la nation. La fusion des classes et des ordres préparera la voie à l'égalité générale.

§ 3. Décadence des communes. — Appréciation du mouvement communal

A quoi aboutit le mouvement communal du douzième siècle? A voir la vie puissante qui déborde dans les cités du moyen âge, on croirait que partout vont s'élever des républiques, comme en Italie ou comme dans l'ancienne Grèce. Deux siècles plus tard, il n'y a plus de communes proprement dites en France; en Allemagne, sur des centaines de villes, il y en a à peine quelques-unes qui conservent leur indépendance, en entrant comme villes libres dans le corps de l'Empire; en Italie, la liberté fait place au régime des tyrans. Quelle est la cause de cette rapide décadence? Les communes n'étaient pas des républiques: elles étaient un élément de la féodalité, elles devaient donc disparaître avec le régime féodal.

(1) *Arnold*, Die deutschen Reichsstædte, T. II, pag. 376-380, 370, 293, 358.

Au quatorzième siècle, la féodalité, en tant que système politique, est ruinée; l'ère moderne, l'ère des nations s'ouvre. Les communes devaient suivre la destinée des vassaux, car elles n'étaient autre chose que des vassalités bourgeoises; elles formaient, de même que les seigneuries, un État dans l'État. Les causes qui amenèrent la dissolution des souverainetés féodales, entraînèrent aussi la ruine des souverainetés bourgeoises. En France, la royauté concentra la souveraineté sur sa tête; elle ne pouvait pas plus souffrir à côté d'elle des communes souveraines que des vassaux souverains. En Allemagne, la féodalité l'emporta sur l'Empire, mais ce fut à condition de se transformer en souverainetés particulières; dans les limites de leurs domaines, ces petits souverains absorbèrent les vassaux inférieurs; les cités et les nobles relevèrent des princes, au lieu de relever de l'Empire; mais l'Allemagne était trop imprégnée de l'esprit d'individualité de la race germanique, pour que la centralisation y devînt jamais aussi forte qu'en France; il resta une noblesse immédiate, il y eut également des villes libres, dernier débris des communes du moyen âge. En Italie, la cité qui existait depuis les temps les plus reculés absorba la noblesse féodale; mais il n'y pas de nation là où il n'y a pas d'unité; plus divisée encore que l'Allemagne, l'Italie se déchira dans des luttes intestines; du gouvernement populaire elle passa à la tyrannie et de la tyrannie au joug de l'étranger. L'Italie nous montre ce que serait devenue l'Europe, si les communes étaient parvenues à se constituer partout en États indépendants. C'était la tendance générale des cités au moyen âge : de fait beaucoup d'entre elles étaient souveraines, au lien féodal près; il faut se féliciter de ce qu'elles ne parvinrent pas à briser ce dernier lien d'unité. Elles rencontrèrent deux adversaires qui les empêchèrent de conquérir une souveraineté indépendante, la royauté et l'Église.

On considère en général la royauté comme l'alliée naturelle des communes, et on célèbre l'Église comme l'appui de la liberté au milieu du règne de la force. C'est transporter dans le moyen âge nos idées modernes sur la mission du pouvoir royal et du christianisme, c'est confondre les résultats providentiels du mouvement communal avec les principes qui en font l'essence. « Les communes, dit-on, furent le premier germe du tiers état, de la

nation; les rois avaient le plus grand intérêt à favoriser leur établissement, parce qu'ils y trouvaient un appui contre la puissance des grands vassaux. On ajoute que les communes furent une réaction contre la tyrannie féodale; rois et évêques étaient intéressés à prendre le parti des villes contre des tyrans qui menaçaient tout ensemble la royauté et l'Église. » On oublie que les princes de l'Église étaient eux-mêmes des seigneurs féodaux; on oublie que les communes étaient des vassalités bourgeoises, et à ce titre tout aussi hostiles à la royauté que les vassalités féodales, les unes et les autres tendant à devenir souveraines. Loin de favoriser l'indépendance des villes et la liberté des bourgeois, l'Église en fut l'ennemie mortelle. Quant aux rois, ils ne favorisaient les communes que lorsqu'ils y trouvaient leur profit; la royauté pas plus que l'Église n'aimait la liberté; elle l'absorba partout où elle en eut la force.

I

L'alliance de la royauté et des communes a été longtemps une espèce d'axiome historique. En France, les rois eux-mêmes se sont glorifiés que les communes devaient leur affranchissement à Louis le Gros (1). En Allemagne, c'est encore un roi qui passe pour fondateur des villes et de la liberté communale : « Henri l'Oiseleur, dit un grand historien, aurait été placé par les Grecs parmi les dieux, comme bienfaiteur de l'humanité (2). » La science moderne a fait justice de ces erreurs; la tâche était facile, il suffisait de mettre les faits à la place des systèmes. En France, les chartes royales qui instituent ou confirment des communes ne manquent point; mais pour apprécier ces actes, il suffit de considérer la conduite que les rois tinrent dans leurs domaines. Ils y furent très avares de franchises communales. Paris n'eut jamais de commune. Orléans entreprit, sous Louis le Jeune, de se donner une constitution communale, mais une exécution militaire et des supplices châtièrent, disent les *Chroniques de Saint-Denis*, « la forsennerie de ces musards qui, pour raison de la commune, fai-

(1) Préambule de la charte de 1814.
(2) *J. v. Müller*, Allgemeine Geschichte, liv. XIV, chap. XIX.

saient mine de se rébeller et dresser contre la couronne (1). » On pourrait dire que la royauté agit autrement à l'égard des villes qui relevaient des grands vassaux, qu'elle favorisa leur liberté, afin de diminuer la puissance des feudataires ; mais c'est attribuer aux rois du douzième siècle des vues politiques qui n'étaient pas de leur temps. On ne voit pas que Louis le Gros soit intervenu ailleurs que dans les villes épiscopales où sa médiation était provoquée par les évêques et par les habitants; encore semble-t-il, qu'il ne vit dans ce grand mouvement des communes qu'une affaire d'argent (2). Louis le Jeune n'eut pas une politique plus élevée. En 1144, il confirma la charte de Beauvais; mais son frère Henri ayant été appelé à l'évêché de cette ville, il cassa la charte pour complaire à l'humeur tyrannique du prélat. A entendre le roi, les citoyens de Beauvais, hommes de l'évêque, « auraient par une audace nouvelle et illicite, usurpé les droits de l'Église ; » il ordonna « que nul ne fût assez présomptueux à Beauvais de s'entremettre dans la justice qui appartenait à l'évêque seul. » Le frère du roi, devenu archevêque de Reims, voulut traiter cette puissante commune comme il avait traité celle de Beauvais, mais il rencontra une résistance opiniâtre; assiégé dans son palais, il appela Louis VII à son secours; celui-ci, bien que persuadé des torts de son frère (3), condamna les bourgeois; il vint avec une armée, fit démolir cinquante maisons, appartenant aux plus mutins, puis il se retira. A Auxerre, le pieux roi allait prendre parti contre l'évêque, mais une bonne somme d'argent le convainquit du bon droit de l'Église (4).

En Allemagne, il y eut des princes qui, dans l'intérêt de leur puissance, fondèrent des villes et, pour y attirer des habitants, leur accordèrent des priviléges; mais la royauté ou l'empire ne fit pas plus pour la liberté en Allemagne qu'ailleurs. Henri l'Oiseleur ne songea pas à établir des communes; il érigea des forts pour

(1) *Grande chroniques de Saint-Denis*, dans *Bouquet*, XII, 196.— *Thierry*, Lettres, XIII.

(2) *Ordonnances des rois de France*, T. XI, Préface, pag. 18. — *Guibert de Nogent* dit en parlant de la commune de Laon : « Compulsus est rex largitione plebeja » (de vita sua, III, 7). Plus tard le roi cassa la commune, parce que l'évêque lui promit sept cents livres, tandis que les bourgeois n'en avaient offert que quatre cents. (*Thierry*, Lettres, XVI.)

(3) *J. Sarisberiensis*, Epist. CCXIV, ad Joann. Pictaviens. Episc. (*Bouquet*, XVI, 568) : « Rex autem dolens, sed tamen fratris satisfaciens voluntati. »

(4) *Martin*, Histoire de France, T. IV, pag. 22-25. — *Thierry*, Lettres, XX.



défendre les frontières contre les invasions destructrices des Hongrois. Il y avait de ces forteresses dans toute l'Allemagne, longtemps avant Henri ; les lois qu'il leur donna étaient en partie transitoires, comme le but que se proposait le roi ; elles étaient en tout cas étrangères à la liberté. Henri ne fut donc ni le fondateur des villes, ni le fondateur des franchises communales (1). Cependant les rois d'Allemagne auraient eu plus de motifs que les rois de France de se montrer favorables au développement des villes ; la part qu'elles prirent dans la lutte d'Henri IV contre Grégoire VII montre que c'était sur les bourgeois que les empereurs auraient dû prendre appui. Les princes de l'Empire trahirent leur roi, et se jetèrent dans les bras du pape, parce qu'ils comptaient sur son alliance pour conquérir une souveraineté indépendante ; les villes, au contraire, restèrent fidèles à Henri IV, même les villes saxonnes ; c'est grâce à leur secours, que ce malheureux prince fut en état de soutenir la lutte jusqu'à sa mort. Les villes remplirent dès lors la mission réservée à la nation dont elles préparaient l'avénement; elles défendirent l'État contre le sacerdoce. Chose remarquable, Henri V est le premier, peut-être le seul empereur qui ait favorisé systématiquement les villes. Elles avaient combattu contre lui dans la guerre impie qu'il fit à son père ; mais à peine Henri IV fut-il mort, que son fils poursuivit la politique impériale ; il avait éprouvé la force et la fidélité qui distinguaient les humbles bourgeois des cités ; il accorda des priviléges à plusieurs villes pour s'en faire une arme contre les princes et les papes. Il va sans dire que le seul but d'Henri V était de fortifier le pouvoir impérial, et qu'il ne pensait pas plus que Henri l'Oiseleur à établir la liberté des communes. Lorsque la lutte s'ouvrit entre la liberté et l'empire, les empereurs sacrifièrent les cités à la féodalité.

Nous ne croyons pas que les Hohenstaufen aient été les ennemis systématiques de la liberté, mais la grande lutte dans laquelle ils furent engagés ne pouvait les disposer en faveur des villes. Ils firent une guerre à mort aux cités lombardes ; comment auraient-ils nourri en Allemagne l'esprit d'indépendance municipale qu'ils combattaient en Italie? Si l'Allemagne avait été le théâtre de la

(1) *Spittler*, de Origine et incrementis urbium Germaniæ, dans les *Mémoires de la société de Gœttingue*, T. IX, pag. 82.



guerre contre la papauté, comme sous Henri IV, peut-être les empereurs auraient-ils senti l'importance du concours des bourgeois; mais l'insurrection de la Lombardie transporta les hostilités en Italie, et l'Allemagne devint presque étrangère aux empereurs : Frédéric II, pendant un règne de trente-huit ans, en passa à peine dix en Allemagne. Cela explique la politique des Hohenstaufen; ils s'appuyèrent sur les princes contre les papes, ils n'avaient aucun intérêt à prendre appui sur la bourgeoisie contre la féodalité. Frédéric Ier cassa la *commune jurée* que les habitants de Trèves avaient établie (1). Frédéric II, l'ennemi acharné de l'Église, arriva à l'empire par l'appui de l'Église; faisant une guerre à mort à la papauté, il lui importait de gagner les évêques d'Allemagne pour les détacher du saint-siége. Les prélats usèrent et abusèrent de l'influence qu'ils avaient sur Frédéric, pour lui arracher des décrets hostiles à la liberté des villes où ils voulaient régner en maîtres. A peine le jeune empereur eut-il mis le pied en Allemagne, que l'évêque de Strasbourg le circonvint : Frédéric déclara dans une diète que nul n'instituât un conseil, que nul ne prétendît exercer la justice, si ce n'était du bon vouloir de l'évêque (2). Il enleva ses franchises à la cité de Cambrai, pour faire la cour à l'évêque : l'édit qualifie l'esprit de liberté des bourgeois d'*intolérable insolence* (3). A Bâle, Frédéric se montra d'abord favorable aux bourgeois, mais l'évêque réclama, et une diète de princes força l'empereur à révoquer ses concessions (4). Un édit de 1220 découvre le but de l'empereur; il annule les statuts des cités italiennes qui violent la *liberté de l'Église*, comme étant entachés d'*hérésie* (5). Il restait à peine à l'empereur une ombre d'autorité dans le midi de la France; elle lui suffit pour condamner les consulats comme un abus (6) : c'était à ses yeux une usurpation de la souveraineté; si les décrets impériaux avaient conservé quelque valeur, il ne serait pas resté une commune dans la Provence. En 1232, les prélats lui firent porter un décret semblable

(1) En 1161. *Hontheim*, Histor. Trevir., I, 594.
(2) Dipl. a. 1214, dans *Bréholles*, Histor. diplom. Friderici, T. I, pag. 292.
(3) *Bréholles*, Historia diplomatica Friderici, T. I, pag. 402-408.
(4) Dipl. a. 1218, dans *Pertz*, Legg. II, 230. — *Hist. diplomat. Friderici*, t. I, 557-560.
(5) *Bréholles*, Historia diplomatica Friderici, T. I, pag. 854.
(6) « Abusum et pravam consuetudinem. » Dipl. 1226. (*Pertz*, II, 256.)

pour toute l'Allemagne (1). La colère épiscopale perce dans le langage de Frédéric : « Les communes, dit-il, sont une institution détestable; sous la fausse apparence du bien, elle couvrent une œuvre d'iniquité, elles portent atteinte au droit et à l'honneur des princes, et elles affaiblissent la puissance impériale. » Le décret casse les conseils et les magistrats, quelque nom qu'ils portent, il casse les fraternités des ouvriers et les antiques ghildes. Si les princes pouvaient détruire la liberté, Frédéric II l'aurait fait.

II

Les communes eurent dans l'Église un ennemi plus obstiné et plus systématique que dans la royauté. On représente de nos jours l'Église comme la mère de la liberté moderne, on voudrait lui donner des titres aux sympathies du dix-neuvième siècle; mais pour cela on est obligé de fausser l'histoire : l'histoire nous montre à chaque page que la liberté et l'Église sont incompatibles. Dira-t-on que les papes furent les alliés des cités lombardes dans la lutte qu'elles soutinrent pour leur indépendance? L'histoire répond que les cités italiennes furent l'appui du saint-siége dans la guerre du sacerdoce et de l'empire, mais que le but de la papauté était la domination et non la liberté. L'Église était si peu favorable à la liberté, qu'elle la repoussa partout où elle n'avait aucun intérêt à la soutenir; elle l'aurait détruite dans son berceau, si elle en avait eu la puissance. Innocent III excommunia les barons d'Angleterre qui arrachèrent à leur méprisable roi la première charte des franchises anglaises. Le grand pape ne fut pas plus favorable à la liberté des villes; il défendit aux habitants de Spolète d'élire des juges et des tabellions; il permit aux habitants de Radicofani d'élire des consuls, mais avec son approbation, et aussi longtemps que cela lui plairait (2). Martin IV abolit les consuls à Bénévent, par le motif qu'il voulait être seul maître dans la ville (3).

Les évêques eurent-ils plus de sollicitude pour la liberté des bourgeois que les souverains pontifes? Loin de favoriser le mouvement communal, ils le combattirent partout où ils en eurent le

(1) Edictum a. 1232, dans *Pertz*, Legg. II, 286. — Historia diplomat. Friderici, IV, 527.
(2) *Innocent. III* Epist. IX, 161; VIII, 24.
(3) *Muratori*, Antiquitates, T. IV, pag. 63.

pouvoir; les communes dans les cités épiscopales n'ont pas été établies par les évêques, mais malgré eux et contre eux. Si l'épiscopat a joué un rôle dans le développement des villes, son influence a été une influence d'unité, non de liberté. *Augustin Thierry* dit que la domination, même abusive, des évêques fut un moyen de conservation pour l'indépendance municipale et la plus forte garantie de cette indépendance; il croit que l'*immunité ecclésiastique* maintint, tout en contribuant à les altérer, les institutions romaines dans les villes anciennes, et qu'elle fit naître des ébauches plus au moins complètes dans les nouvelles villes, formées autour des églises et des abbayes. Cette hypothèse n'a pas plus de fondement que les brillantes théories de l'illustre historien sur l'origine romaine des communes du moyen âge. Dans le principe, l'*immunité* n'avait rien de commun avec la juridiction ni avec l'exercice d'une partie quelconque de la souveraineté; elle tendait seulement à exclure du territoire privilégié les fonctionnaires publics, notamment les juges; mais ce privilége ne donnait aucun pouvoir judiciaire à celui qui en jouissait; le seigneur, comte ou évêque, représentait ceux qui vivaient dans les *immunités* devant les tribunaux ordinaires; quant à la juridiction qu'il avait sur les serfs et les colons, elle ne tenait pas à l'*immunité*, mais au droit du maître sur ses subordonnés. L'*immunité* est donc tout à fait étrangère à l'organisation municipale; elle ne fut pas même dans l'origine un élément d'unité pour les villes, elle séparait au contraire le territoire privilégié du reste de la cité; ce fut seulement en prenant le caractère d'une souveraineté féodale, que la puissance des évêques devint un centre d'unité pour les habitants des villes. Cela se fit lorsque les rois accordèrent aux évêques le pouvoir des comtes sur les villes où ils siégeaient; alors le mur de l'*immunité* tomba, toute la cité fut placée sous leurs lois; mais l'unité qui en résulta ne fut encore qu'une unité extérieure, car la *famille* de l'évêque ne faisait pas corps avec les hommes libres: chaque classe d'habitants conservait ses droits et sa condition particulière. La véritable unité ne fut fondée que par l'établissement des communes (1); dès lors aussi commença l'hostilité des évêques contre la liberté des villes.

(1) *Arnold*, Die deutschen Reichsstædte, T. I, pag. 12, ss.



En Italie, comme dans tout l'Occident, les évêques furent longtemps les protecteurs nés des villes; le lustre du siége épiscopal dépendant de la grandeur et de la richesse des cités, l'intérêt des évêques semblait se confondre avec celui des habitants, Les relations changèrent, lorsque les prélats aspirèrent à la domination, et les bourgeois à la liberté. Leurs prétentions étaient inconciliables; là où les évêques résistèrent, il y eut guerre; or ils résistèrent partout où ils en eurent la force. En Italie, l'épiscopat était moins puissant que dans le reste de l'Europe; les villes s'affranchirent de leur autorité au onzième siècle, sans que l'on puisse dire quand ni comment la révolution s'est accomplie. Il y eut cependant quelques évêques qui tentèrent de maintenir leurs droits féodaux. L'archevêque de Milan rivalisa longtemps avec le pape; son influence en Italie fut parfois plus grande que celle du saint-siége (1); comme l'un de ces hautains prélats abusait de son pouvoir, les habitants le chassèrent; il essaya de reconquérir le pouvoir, en distribuant les biens de l'Église à des hommes d'armes, mais il fut de nouveau vaincu et forcé de transiger avec les Milanais (2). A Crémone, la lutte fut plus longue; les habitants refusèrent de se soumettre aux corvées et aux redevances que l'évêque exigeait d'eux; ils le chassèrent et détruisirent son palais qui ressemblait à une forteresse. L'empereur prit le parti de l'Église, mais les décrets impériaux avaient peu de valeur en Italie; les Crémonais n'en tirent aucun compte; les rois d'Allemagne finirent par favoriser Crémone, pour y trouver un appui contre la puissance de Milan (3).

En France, l'hostilité des évêques et des cités éclata dans de sanglantes insurrections. Les évêques, plus puissants qu'en Italie, avaient les goûts et les passions des seigneurs féodaux; l'histoire de Cambrai nous dira comment ils traitaient les villes qui osaient réclamer leurs droits. Vers le milieu du dixième siècle, les habitants profitèrent de l'absence de leur évêque pour former une ligue contre lui; le prélat revint avec une armée d'Allemands qui attaquèrent les bourgeois à l'improviste et les poursuivirent jusque

(1) Dans un diplôme de Henri III il est dit de l'archevêque Herbert : « Qui omne regnum italicum ad suum disponebat nutum. »

(2) *Arnulphi Mediolanens.* Hist., I, 10. (*Muratori*, T. IV.)

(3) *Hegel*, Das Stædtewesen in Italien, T. II, pag. 139.

dans les églises : les farouches soldats coupaient les pieds et les mains aux prisonniers, ils leur crevaient les yeux ou les menaient au bourreau qui leur marquait le front d'un fer rouge (1). Tous les évêques ne furent pas des hommes cruels comme celui de Cambrai, mais presque tous furent les ennemis systématiques des libertés communales. L'Église entière partageait cette hostilité, depuis les moines jusqu'au souverain pontife. *Guibert*, abbé de Nogent, contemporain des troubles qui accompagnèrent l'établissement de la commune de Laon, qualifie ces innovations de *funestes* et d'*exécrables* (2) ; cependant il fut témoin des excès auxquels se livraient des évêques assassins, et lui-même nous dit que ces *exécrables communes* ne demandaient autre chose que de payer au seigneur une fois l'an les servitudes féodales. Tels étaient les sentiments de tous ceux qui tenaient de près ou de loin à l'Église, comme on le peut voir par les lettres d'Yves, évêque de Chartres, de Jean de Salisbury, d'Étienne de Tournay (3). Il n'y a pas un seul chroniqueur qui soit favorable aux communes, parce que tous sont clercs (4).

Les personnages les plus illustres n'étaient pas à l'abri d'un préjugé qui avait sa source dans l'autorité temporelle et la juridiction féodale exercées par l'épiscopat. Reims, la métropole des Gaules, établit une commune ; ses droits paraissaient incontestables, car, dans l'opinion générale, ils étaient plus anciens que la conquête des Francs (5) ; mais, aux yeux de l'Église, les entreprises des bourgeois étaient une révolte contre ce qu'elle appelle sa *liberté*. Saint Bernard, qui donna des conseils si sévères aux papes pour les tenir en garde contre les dangers de leur puissance temporelle, n'hésita pas à réclamer l'appui de la papauté contre les bourgeois de Reims : « L'Église de Reims périt, dit-il ; une cité illustre est livrée aux opprobres, elle crie à ceux qui passent

(1) *Balderici* Chronic., dans *Bouquet,* XIII, 534. — *Thierry,* Lettres, XIV.

(2) « Communia, novum et pessimum nomen. — De execrabilibus communiis illis. » (*De Vita sua,* III, 7, 10. *Bouquet,* XII, 250, 257.)

(3) *Ordonnances,* T. XI, Préface, pag. 21.

(4) *Gilbert de Mons* dit que le nom de commune est un nom abominable et plein de sédition. (*Bouquet,* XIII, 541.)

(5) *Joh. Sarisberiensis,* Epist. CCXIV (*Biblioth. max. Patrum,* T. XXIII, pag. 495) : « Et primo quidem omnem ei (archiepiscopo) humilitatem exhibuerant, parati duo millia librarum conferre in ærarium ejus, dummodo eos *jure tractaret* et *legibus vivere pateretur,* quibus civitas continuo usa est a tempore S. Remigii, Francorum apostoli. »

par le chemin qu'il n'y a pas de douleur semblable à sa douleur, car au dehors est la guerre, au dedans la crainte, et de plus au dedans la guerre, car ses fils combattent contre elle... Que reste-t-il donc à faire, sinon que la main apostolique vienne soutenir l'affligée? Il faut presser l'élection, de crainte que l'insolence du peuple rémois ne ruine le peu qui subsiste encore de la liberté ecclésiastique, à moins qu'on ne résiste, le bras levé, à sa fureur. » Innocent était en querelle avec Louis VII; il oublia sa rancune pour engager le roi à détruire la commune de Reims : « Puisque Dieu a voulu que tu fusses élu et sacré roi pour défendre son épouse la sainte Église rachetée de son propre sang, et pour maintenir ses libertés sans atteinte, nous te mandons par cette lettre apostolique et t'enjoignons, pour la rémission de tes péchés, de dissiper par ta puissance royale les coupables associations des Rémois, qu'ils nomment compagnies, et de ramener tant l'Église que la ville en l'état et liberté où elles étaient au temps de ton père d'excellente mémoire. » Les Rémois résistèrent; l'archevêque et son chapitre furent obligés de quitter la ville; alors Grégoire IX eut recours à l'arme extrême de l'excommunication. La bulle accuse les bourgeois de révolte contre leur seigneur temporel : « Ils ont chassé leur père, ils se sont approprié son héritage, en quoi ils ont outrepassé la cruauté des vipères. De peur que l'exemple d'une telle férocité ne soit imité par d'autres, et afin que la vue du châtiment retienne ceux qui seraient tentés de faire comme eux, nous ordonnons de publier solennellement l'excommunication. S'ils persistent dans leur rébellion, faites retenir leurs revenus, créances et autres biens partout où ils seront trouvés, nonobstant tout engagement pris sous serment par leurs débiteurs. S'il en est besoin, vous requerrez, pour réprimer leur obstination, le secours du bras séculier (1). »

Il faut lire dans les *Lettres d'Augustin Thierry* l'histoire de la commune de Vézelay. Les habitants demandèrent à leur abbé de renoncer à ce qu'il y avait d'arbitraire et de tyrannique dans ses priviléges seigneuriaux. Que répondit l'abbé à cette modeste réclamation? Il exigea la dissolution de la commune : c'était vouloir que les habitants rentrassent dans la servitude contre laquelle ils

(1) *Bouquet*, T. XV, pag. 394, ss. — *Thierry*, Lettres, XX.

s'étaient soulevés. Forts de la protection du comte de Nevers, les bourgeois persistèrent dans leur entreprise. Une obscure bourgade lutta pendant des années contre la toute puissance des papes. Eugène III écrivit à plusieurs reprises au roi de France, de réprimer la perfidie des habitants de Vézelay et l'insolence de leur défenseur, le comte de Nevers; il reprocha au roi le peu de zèle qu'il mettait à servir l'Église; il menaça d'excommunier le comte et ses complices et de frapper leurs terres d'interdit; enfin il mit les bourgeois hors la loi, comme parjures et ennemis de l'Église (1), et autorisa le premier venu à s'emparer de leurs personnes et de leurs biens. Eugène écrivit encore au duc de Bourgogne, et lui recommanda de prendre le monastère de Vézelay sous sa protection. A en croire les paroles du souverain pontife, il s'agissait de défendre *la liberté de l'Église;* mais *la liberté de l'Église* était la *servitude de ses subordonnés* (2). Enfin la foudre éclata : le pape tonna contre la présomption inouïe et l'intolérable orgueil des bourgeois de Vézelay : pour que cette criminelle audace ne restât pas impunie, il ordonna à l'archevêque de Sens et à ses évêques suffragants d'excommunier les coupables : il transmit la sentence au duc et aux grands de Bourgogne, en leur faisant un devoir de courir sus aux excommuniés, parjures et traîtres (3). La voix du souverain pontife ne fut pas écoutée; le duc de Bourgogne et son frère l'évêque d'Autun prirent parti pour les habitants de Vézelay, non dans l'intérêt de la liberté, mais parce que l'évêque voulait avoir le monastère de Vézelay sous sa domination : le prélat osa déclarer au saint père qu'il aimait mieux que le monastère fût détruit, que de le voir soustrait à sa juridiction (4). Malgré les vives menaces que le pape adressa au duc de Bourgogne et à l'évêque (5), la sentence d'excommunication et d'interdiction ne fut pas mise à exécution. Le premier soin d'Anastase IV, successeur d'Eugène, fut de la renouveler; il en fit part à tous les évêques de France et il écrivit à Louis VII et au duc de Bourgogne, en les excitant à défendre, comme c'était leur devoir, les *libertés*

(1) *Eugenii III* Epist. XXXVII-XXXIX, ad Ludovic. (*Mansi,* T. XXI, 651, s.)
(2) *Idem,* Epist. XLI. (*Mansi,* T. XXI, 653.)
(3) *Idem,* Epist. XLI-XLIV. (*Mansi,* T.XXI, pag. 654.).
(4) *Mansi,* T. XXI, pag. 659, Epist. LIII.
(5) *Eugenii III* Epist. XLVI-LIII. (*Mansi,* T. XXI, pag. 656.)

de l'Église « contre la cruauté féroce et la barbarie tyrannique » des habitants de Vézelay (1). Il était réservé à un troisième pape de triompher de la résistance de la commune et de ses protecteurs; Adrien IV commença par renouveler la sentence d'excommunication et d'interdit, et il fit un devoir à tous les fidèles de s'emparer, *par amour de la justice*, des personnes et des biens des habitants de Vézelay (2). Mais les armes spirituelles étaient impuissantes et ne faisaient qu'irriter les esprits; les bourgeois exaspérés contre les moines, leurs anciens maîtres, jurèrent « de faire mener si rude vie aux frères et d'en faire tant que tout leur corps jusqu'à la plante des pieds, aurait besoin de recevoir l'absolution.» Le pape fut obligé de recourir à des armes plus efficaces; il écrivit au roi de France : « Puisque leur coupable entreprise n'a point été arrêtée par la sévérité du jugement de l'Église, la répression en est réservée à tes mains, et c'est à ta force royale qu'il appartiendra de corriger ce que la justice des censures canoniques n'a pu amender jusqu'à ce jour. Nous prions donc ta magnificence, nous t'exhortons, nous t'avertissons au nom du Seigneur, nous t'enjoignons, pour l'absolution de tes péchés, que, te laissant gagner par nos prières et les malheurs du monastère de Vézelay, et animé du saint zèle de la justice, tu t'avances avec une force armée vers Vézelay, et que tu contraignes les habitants d'abjurer la commune qu'ils ont établie, de rentrer sous la sujétion de notre cher fils, l'abbé Pons, leur légitime seigneur... Nous t'enjoignons enfin d'exercer sur les auteurs de ces troubles une telle vindicte que leur postérité n'ose plus désormais lever la tête contre son seigneur, ni commettre un semblable attentat contre le sanctuaire de Dieu (3). »

L'ambition des évêques était de devenir souverains des villes; ils échouèrent en France, où la royauté absorba complétement l'élément féodal; ils réussirent presque partout en Allemagne, où la puissance royale était faible. Un écrivain qui n'est pas hostile à l'Église, *Arnold*, ne trouve qu'un seul prélat dans l'épiscopat allemand qui ait été favorable à la liberté communale, l'évêque

(1) *Anastasii*, Epist. II-VI. (*Mansi*, T. XXI, 774-777.)
(2) *Hadriani IV*, Epist. XXV, XXVI. (*Mansi*, T. XXI, 813.)
(3) Epist. XXI (*Mansi*, XXI, 809). — *Thierry*, Lettres, XXIII.

Henri de Bâle (1). On a vivement reproché aux Hohenstaufen leur politique, ennemie de la liberté des villes (2) ; ce sont les évêques qu'il faut accuser. Partout où ils en eurent la force, ils imposèrent leur domination aux villes ; de là ces principautés ecclésiastiques, démenti donné aux paroles du Christ, qui ne disparurent que dans les révolutions religieuses du seizième siècle et dans les révolutions politiques du dix-neuvième.

Un savant bénédictin, frappé de l'hostilité que les évêques montrèrent partout pour les communes, et ne pouvant croire que l'Église soit l'ennemie de la liberté, cherche à excuser la conduite de l'épiscopat : « Ce fut l'esprit d'hérésie, dit *dom Brial*, qui fomenta les insurrections ; Pierre de Bruis et Henri en France, Tenchelin dans la Flandre, Arnauld de Bresse en Italie, soulevèrent les populations contre les évêques, en prêchant contre la souveraineté temporelle de l'Église ; les évêques, qui résistèrent à ces coupables innovations, ne firent que remplir un devoir (3). » La justification n'est pas adroite. En effet l'établissement des communes est tout à fait étranger aux hérésies. On ne trouve pas un mot dans les chroniqueurs contemporains si hostiles aux communes, on ne trouve pas un mot dans les lettres des papes, qui puisse faire soupçonner l'orthodoxie des bourgeois révoltés ; si les villes lombardes devinrent l'asile des hérétiques, ce fut longtemps après que les communes avaient été établies. Il y a une explication moins favorable à l'Église et qui est plus vraie ; ce n'est pas nous qui l'inventons. L'archevêque de Reims, le primat des Gaules, nous dira la cause de la haine du clergé contre les communes : c'est que l'Église ne connaît pas et ne veut pas la liberté. Après la destruction de la commune de Laon, l'archevêque fit un sermon où il exposa les sentiments de l'Église sur la conduite des serfs ; prenant pour texte les paroles de saint Paul sur l'obéissance que les esclaves doivent à leur maître, il dit : « Serfs, soyez soumis en toute crainte à vos seigneurs ; et si vous êtes tentés de vous prévaloir contre eux de leur dureté et de leur avarice, écoutez ces paroles de l'apôtre : obéissez non seulement à

(1) *Arnold*, Die deutschen Reichsstædte, T. I, pag. 351.
(2) *Hegel* appelle les décrets de Ravenne de 1232 *freiheitsmærderisch*.
(3) *Recueil des historiens des Gaules*, T. XIV. Préface, pag. 69, ss.

ceux qui sont bons et doux, mais même à ceux qui sont rudes et fâcheux. Aussi les canons frappent-ils d'anathème quiconque, sous prétexte de religion, engagerait des serfs à désobéir à leurs maîtres, et à plus forte raison à leur résister par la force (1). »

III

La royauté et l'Église n'étaient pas plus favorables aux franchises des cités qu'à la liberté des peuples ; mais il faut dire aussi que les communes, si elles l'avaient emporté sur les rois et les évêques, auraient été impuissantes à fonder un régime de liberté. En Italie, les villes, une fois l'empereur vaincu, purent se développer librement; elles aboutirent à l'anarchie et au despotisme. Il est difficile de dire à quoi le mouvement communal aurait conduit en France et en Allemagne ; il est certain que, par leur nature même, les communes ont quelque chose d'étroit qui se concilie peu avec les exigences de la liberté et de l'égalité générales. Nous admirons les sentiments de fraternité et d'amitié qui éclatent dans les chartes communales (2) ; mais ces sentiments n'étaient qu'un patriotisme local et borné ; la patrie se concentrait dans l'enceinte d'une ville, tout ce qui se trouvait en dehors était considéré comme étranger et traité en ennemi. Les droits des bourgeois étaient des priviléges dont les forains étaient exclus; il en était ainsi non seulement des droits politiques, mais même des droits civils et des droits naturels : « Le forain qui se rend coupable d'un délit contre un bourgeois d'Amiens est condamné à une amende double de celle qui frappe le bourgeois pour le même délit (3). Le bourgeois de Tournai qui dans le cas d'une légitime défense tue un autre bourgeois perd pour toujours son droit de bourgeoisie; il les conserve si celui qu'il a tué est un forain (4). Le forain est partout contraignable par corps, parce qu'il est réputé étranger. Celui qui marie sa fille hors de la banlieue et la

(1) *Guibert de Nogent*, de Vita sua, III, 11 (*Bouquet*, XII, 257). — *Thierry*, Lettres, XVII.

(2) Charte de la ville d'*Aire*, accordée par le comte de Flandre en 1188, art. 2 : « Omnes ad *amicitiam* pertinentes villæ, per fidem et sacramentum firmaverunt quod unus subveniet alteri *tamquam fratri suo* in utili et honesto. » (*Ordonnances*, T. XII, pag. 563.)

(3) Coutume d'*Amiens*, art. 13. (*Thierry*, Histoire du tiers état, T. I, pag. 131.)

(4) Coutume de *Tournai*, art. 25, 27. (*Ordonnances*, T. V, pag. 377.)

dote, paie une espèce de droit de détraction (1). Aucun bourgeois de Gand ne peut aller demeurer hors de la Flandre, pas même pour son éducation, sans l'agrément des échevins; ceux qui s'établissent ailleurs doivent payer un droit d'issue (2). » Si ces sentiments étroits avaient eu le temps de prendre racine, et si les communes avaient gardé leur indépendance, l'on aurait abouti partout à ce régime oligarchique, à cet esprit de petite ville qu'un écrivain hollandais a flétris comme une tyrannie mille fois plus odieuse que le despotisme (3).

Les libertés communales étaient des priviléges, comme toutes les libertés du moyen âge; or le régime du privilége doit faire place à celui de la liberté générale; voilà pourquoi les communes ont dû disparaître. Il y a deux choses dans le mouvement communal, l'esprit féodal et la tendance vers l'unité. A titre de vassalités bourgeoises, les communes étaient hostiles à la royauté et à l'unité nationales; elles partagèrent le sort de la féodalité. Mais les communes étaient aussi le germe du tiers état, la force industrielle, commerciale, intellectuelle de la nation; comme telles elles étaient les alliées de la royauté. Dès le milieu du treizième siècle, Louis IX consulte les bourgeois, quand il s'agit d'une mesure d'administration générale. Au commencement du quatorzième, Philippe le Bel convoque les villes aux états généraux; les premières paroles qu'elles font entendre sont une vive revendication de l'indépendance de l'État contre les prétentions des papes au pouvoir temporel. En France de même qu'en Allemagne, les communes prennent parti pour la royauté contre le sacerdoce; c'est le sentiment de la nationalité qui les inspire. Les communes sont le principe des nations.

Est-ce à dire que nous applaudissions à la destruction des libertés communales? Il est vrai que l'égalité générale a gagné là où les communes ont perdu leur indépendance politique, mais la liberté y a perdu. Or l'égalité véritable ne peut exister sans liberté; et la liberté des communes est un élément essentiel de

(1) Charte d'*Amiens*, art. 75 (*Thierry*, Tiers État, T. I, pag. 146). — Coutume d'*Amiens*, art. 88 (*ibid.*, pag. 150.)

(2) *Dierícx*, Mémoires sur la ville de Gand, T. I, pag. 152.—Ordonnance de 1286 (*Warnkœnig*, T. III, pag. 297 de la traduction).

(3) *Meyer*, Institutions judiciaires, T. III, pag. 62-70.

la liberté générale. Si les franchises des villes sont sans garantie là où la liberté n'existe pas dans les institutions politiques de l'État, d'un autre côté, la liberté des communes est un élément de vie sans lequel la liberté générale menace de périr dans une centralisation monstrueuse. La conciliation de l'indépendance nécessaire aux communes avec l'action qui appartient à l'État est difficile, mais elle n'est pas impossible : en Angleterre, la vie locale est puissante, sans que la vie générale en souffre.

SECTION II. — L'AFFRANCHISSEMENT DES SERFS

I

Quand on parle de l'affranchissement des serfs, on semble supposer que les classes asservies doivent leur liberté à des chartes concédées par les seigneurs; mais pour peu que l'on réfléchisse et que l'on consulte l'histoire, on verra que l'affranchissement ainsi entendu n'a pas eu lieu, qu'il était même impossible. Lorsque le régime féodal s'établit, les serfs étaient encore la propriété de leurs maîtres, non que leur condition fût celle des anciens esclaves, mais ils étaient soumis à des services, tantôt déterminés, tantôt indéterminés. Ces services étaient attachés à la personne; les serfs ne pouvaient s'y soustraire, car ils formaient une dépendance, un accessoire du fonds, ils faisaient donc partie du patrimoine de celui qui possédait le fonds. L'affranchissement consista à donner aux serfs la liberté de leurs personnes et de leurs biens; quant aux obligations auxquelles ils étaient soumis, elles subsistèrent, mais en changeant de nature : elles devinrent une servitude réelle, une charge grevant le fonds (1). Comment se fit cette grande révolution qui effaça la servitude proprement dite du sol de l'Europe?

Il y a des chartes nombreuses qui accordent la liberté à des individus, à des communautés, à des villages; mais ces chartes ne sont qu'une exception. La masse de la population était serve dans toute l'Europe, et l'on chercherait vainement des actes qui

(1) *Ducange*, v° *Manumissio*.

l'ont affranchie. Il y a plus; dans un pays où l'esprit de liberté est plus puissant que partout ailleurs, en Angleterre, l'on rencontre à peine quelques actes d'affranchissement (1). On ne conçoit pas même comment ni pourquoi, à un moment ou à une époque donnés, tous les propriétaires se seraient privés subitement d'une partie considérable de leur fortune, en donnant la liberté à leurs serfs. Il eût fallu pour cela un concours de conditions qui était pour ainsi dire impossible. Dans le système féodal, le consentement du maître immédiat ne suffisait pas pour affranchir ses serfs. La raison en est que l'affranchissement diminuait la valeur du fief; c'était, comme on disait, un *abrégement du fief;* or, pour cela il fallait l'autorisation du suzerain. Qu'arrivait-il si un seigneur affranchissait ses serfs sans cette autorisation? Les affranchis n'étaient libres que quant au seigneur immédiat; ils ne l'étaient pas quant au suzerain, ils devenaient donc serfs de celui-ci (2). On voit que l'abolition du servage par voie d'affranchissement était impraticable, car il eût exigé le consentement unanime de tous les seigneurs et de tous les suzerains. Le servage tenait à la constitution économique de la société; un état pareil ne se change pas par des chartes, il se modifie lentement par le progrès des idées et par la transformation des faits. Voilà pourquoi le servage n'a disparu de l'Europe que dans les temps modernes. Malgré les chartes d'affranchissement, le servage s'est maintenu sur le continent jusqu'à la révolution française. L'émancipation commence au treizième siècle; elle n'est pas encore achevée au dix-neuvième. Rien de plus naturel que ce lent mouvement vers la liberté : c'est la plus profonde des révolutions, une révolution sociale, l'abolition de l'antique exploitation de l'homme par l'homme.

II

Quelles sont les causes qui ont produit cette révolution, la plus radicale qui se soit accomplie dans l'humanité? La cause première,

(1) *Hallam,* Histoire de l'Europe au moyen âge, T. IV, pag. 166.

(2) *Établissements de saint Louis,* II, 34 : « Nus vavasors ne gentyhomme ne peut franchir son home de cors en nule manière sans l'assentement au baron ou du chief seigneur. » — Compar. *Beaumanoir,* XLV, 18.

c'est le sentiment de liberté qui se manifeste avec tant de puissance au douzième siècle. Il renaît dans les villes où les hommes libres étaient en majorité ; il réagit sur les campagnes où le servage était la condition générale des habitants. D'où venait ce souffle généreux qui renouvela la société ? On a fait gloire à l'Église de l'émancipation des serfs ; l'Église a eu sa part dans ce mouvement, mais ce n'est pas, comme on le croit, en favorisant la liberté. Laissons là les vagues généralités sur l'égalité et la fraternité évangéliques, et pénétrons dans la réalité des choses ; nous trouverons que l'Église s'est montrée plutôt hostile que favorable à l'affranchissement ses serfs. Les seuls témoignages que l'on invoque pour prouver l'influence du christianisme sur l'abolition de la servitude, ce sont les considérations religieuses (1) qu'on lit dans quelques actes (2). Quand même ces formules seraient l'expression de la vérité, elles ne prouveraient rien pour l'action de la religion chrétienne sur la liberté générale. Les Romains aussi affranchissaient leurs esclaves dans leurs testaments ; les émancipations furent peut-être plus nombreuses à Rome qu'au moyen âge, néanmoins la servitude resta intacte dans le monde ancien. De même ce ne sont pas quelques actes d'affranchissement qui libérèrent du servage les millions des serfs qui peuplaient les campagnes. Il faut dire plus ; très peu d'affranchissements sont dus à l'esprit religieux. Il ne faut pas ajouter une grande importance aux motifs de piété qui sont exprimés dans les formules ; tout cela est de style. Il n'est pas rare de trouver à côté de la piété, l'expression du mobile véritable qui inspirait les seigneurs, l'intérêt : « Mus par la piété et la compassion, disent les seigneurs de Châteauneuf, et *considérant l'avantage qui résultera pour nous et pour les habitants de la concession de la liberté*, etc. (3). » Les affranchissements achetés étaient certainement dictés par l'intérêt, cependant les

(1) *Guizot* considère ces formules comme une preuve irrécusable de l'influence de l'Église sur l'abolition de la servitude. (*Histoire générale de la civilisation*, VIe leçon.)

(2) C'est « pour le remède de leur âme, » c'est « pour la rémission de leurs péchés, » que les maîtres donnent la liberté à leurs serfs.

(3) *Ordonn.*, T. XI, pag. 335. — *Muratori* rapporte plusieurs de ces formules où les prétendus sentiments religieux se traduisent en argent comptant : — Affranchissement fait dans l'Église en 1134 : « Pro Dei amore, dilectione et remedio anime nostre, et anima parentis nostri, statuimus vobis esse liberam. Et pro solidis treinta quatuor Lucensis. » — Affranchissement de 1107 : « Pro anime nostre et parentum nostrorum mercede, et partam pro quatuor librarum Mediolanensis. » (*Antiquit.*, T. I, pag. 859.)



seigneurs ne manquaient pas d'invoquer des sentiments religieux dans les préambules des actes de vente : « Les comtes de Joigny affranchissent leurs serfs en récompense des courtoisies, bontés et agréables services qu'ils ont rendus à leurs maîtres, *pour le remède de leurs âmes et de leurs antécesseurs*, en faveur de franchise, et pour QUATRE MILLE LIVRES TOURNOIS (1). »

Pour favoriser l'affranchissement des classes serviles, l'Église aurait dû être animée d'un vif sentiment de liberté. Or le christianisme n'a jamais eu ce sentiment; il a accepté l'esclavage en le consacrant de son autorité, il a aussi accepté le servage. Nous avons entendu l'archevêque de Reims parler aux serfs du douzième siècle, comme saint Paul parlait aux esclaves romains (2). Le christianisme fait plus qu'accepter la servitude, il y voit une institution divine : tel est le sentiment des plus grands penseurs du moyen âge. *Saint Bonaventure* enseigne que la division des hommes en maîtres et serfs n'a pas seulement son origine dans les lois humaines, qu'elle est de droit divin. En vain l'on objecte que l'Évangile est une loi de liberté; le docteur catholique répond que l'Évangile est une loi de liberté en ce sens qu'elle nous délivre de la servitude du péché, mais de là ne suit pas, dit-il, que ceux qui sont sous la loi de l'Évangile soient affranchis de la servitude de leur seigneur temporel (3). Il y a plus : pour le vrai chrétien, la liberté est une chose indifférente; écoutons un des plus beaux génies du moyen âge. *Saint Anselme* écrit à un moine anglais qui voulait aller en Italie pour prendre la défense d'une sœur assujettie à une injuste servitude par un homme puissant; il le supplie de renoncer à son projet : « Qu'importe aux moines qui est esclave dans le monde? Est-ce que tout homme n'est pas plus ou moins esclave? L'esclave appelé n'est-il pas libre devant Dieu? et l'homme libre n'est-il pas l'esclave du Christ? Qu'importe donc, sinon à l'orgueil, que quelqu'un soit libre ou esclave (4)? » Le christianisme va plus loin encore : la liberté est plus qu'indiffé-

(1) *Ordonn.*, T. XII, pag. 346.

(2) Voyez plus haut, pag. 516.

(3) *S. Bonaventura*, in Lib. Sententiarum (Op., T. IV, part. II, pag. 533) : « Non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum divinam dispensationem, inter Christianos sunt domini et servi. »

(4) « Quid refert, excepta superbia, quantum vel ad mundum, vel ad Deum, quis vocetur servus vel liber? » *S. Anselmi*, Epist. XV, pag. 317.



rente au chrétien, il préfère la servitude. Les Pères de l'Église l'ont dit pour l'esclavage ancien ; les théologiens du moyen âge le disent pour le servage féodal. *Alexandre de Halès* examine la question de savoir, si l'on peut permettre que des chrétiens soient esclaves. Il répond que l'esclavage n'est pas du tout contraire à la liberté chrétienne ; il lui est plutôt favorable, d'abord parce qu'il porte à l'humilité, ensuite parce qu'il est une voie pour arriver à la gloire future (1). *Saint Thomas d'Aquin*, l'ange de l'école, professe la même doctrine, et lui donne l'autorité de son nom : « Il est bien vrai, dit-il, que tous les chrétiens sont enfants de Dieu, et *libres* comme tels ; » mais faut-il conclure de là que l'on doit affranchir les serfs? Non, car Jésus-Christ n'entend parler que de la liberté *spirituelle*, et non de la liberté charnelle (2). *Les serfs ne doivent pas même désirer la liberté ; quand ils pourraient être libres, ils devraient préférer la servitude, parce qu'elle est plus favorable à l'humilité* (3).

L'Église était si loin de songer à l'affranchissement des serfs, qu'elle introduisit au moyen âge une nouvelle espèce de servitude, la servitude religieuse. Des milliers d'hommes libres abdiquèrent leur liberté, pour devenir serfs d'une église ou d'un monastère ; ils ont pris soin d'expliquer les motifs de cet esclavage volontaire : « La servitude au service de Dieu, quelque dure qu'elle soit, est plus noble que la liberté de la chair ; car la noblesse de ce monde nous rend le plus souvent esclaves des vices, tandis que la servitude du Christ nous donne la noblesse de la vertu ; or celui qui est sain d'esprit ne comparera pas les vices aux vertus ; il est donc évident que celui-là est le plus noble qui est le plus disposé à accepter le joug de Dieu. Considérant combien cela est vrai, moi Raynaud, né de parents libres, de ma propre volonté, et sans aucune nécessité, je me livre en servitude, moi et les miens, au couvent de la Sainte Trinité. Et pour que personne ne croie que c'est par crainte ou par l'espérance d'un bien terrestre que je prends ce parti, je veux que l'on sache que je le fais pour le salut

(1) *Saint Thomas* : « Confert ad retributionem gloriæ futuræ. » (*Summa theologica*, part. III. quæst. 48, membrum 2, art. 2, T. III, pag. 344.)

(2) *Idem*, sur saint Paul à Thimothée. Œuvres, T. XVI, pag. 183.)

(3) *Idem*, sur saint Paul aux Corinth. (T. XVI, pag. 64, verso) : « Potius, si potes fieri liber maneas in servitute, quia causa est humilitatis. »



de mon âme (1). » Le savant *Diericx* dit dans ses *Mémoires sur la ville de Gand*, que les quartiers de Saint-Pierre et de Saint-Bavon furent peuplés surtout par les serfs que l'on donna aux moines, et par des hommes libres dont la trop grande dévotion avait dégénéré en délire, puisqu'ils croyaient mériter le ciel en allant se mettre sous le joug de la servitude avec toute leur postérité (2).

Ainsi il y a des chartes d'asservissement, comme il y a des chartes de liberté; ce sont les premières qui nous font connaître les vrais sentiments du christianisme. Comment l'Église convaincue que, *servir Dieu*, c'est à dire servir les monastères, *c'était régner*, comment l'Église, convaincue que cette *sainte servitude* était la *véritable liberté* (3), aurait-elle favorisé l'abolition d'une si *sainte institution?* Il est si peu vrai que le servage a été aboli sous l'influence de l'Église, qu'on pourrait dire que c'est à l'Église qu'il a dû son existence séculaire. L'Église était propriétaire de la moitié des serfs; son dogme ne la poussait pas à les affranchir, elle cherchait plutôt à en augmenter le nombre; et elle aurait voulu leur faire don de la liberté, qu'elle ne l'aurait pas pu. Affranchir, c'est aliéner, et aliéner à titre gratuit, ce qui n'était permis à aucun détenteur de biens ecclésiastiques (4). Le parlement de Paris décida en 1277 que les évêques ne pouvaient affranchir, même avec le concours du chapitre, sans l'autorisation du roi. Aussi les affranchissements faits par l'Église sont-ils très rares (5); ceux que l'on rencontre sont, comme presque tous les actes de cette nature, à titre onéreux, à prix d'argent, sous des réserves de services; ce sont des ventes ou des transactions, ce ne sont pas des donations. Une charte de 1280 nous donnera une idée de l'affranchissement, tel qu'on le comprenait au moyen âge :

Les quatre enfants d'un nommé Langlois étaient serfs du chef de leur mère, femme de corps du chapitre de Notre-Dame de

(1) On appelait ces serfs des *oblats*. (*Ducange*, v° *Oblati*. — *Pasquier*, Recherches, III, 40.)

(2) *Diericx*, I, 243-246.

(3) Ainsi s'exprime une charte rapportée par *Ducange*, T. IV, pag. 1287 : « Eligens magis esse servus Dei quam libertus seculi, firmiter credens et sciens quod *servire Deo regnare est, summaque ingenuitas sit in qua servitus comparabatur.* »

(4) *Ducange*, au mot *Manumissio*. (T. IV, pag. 466.)

(5) *Muratori* dit, dans sa dissertation sur les affranchissements, que l'Église affranchissait très rarement : « *Perquam raro*, non alia, ut videtur, de causa, nisi quod manumissio sit quædam alienationis species; bona autem Ecclesiarum alienare, a Conciliorum decretis interdictum erat. » (*Antiquitates*, T. I, pag. 841.)

Paris. Le préambule de l'acte qui les affranchit est très libéral; les chanoines invoquent des motifs de piété, ils déclarent qu'ils ne veulent pas rendre la liberté *onéreuse;* mais les faits, comme d'habitude, ne répondent guère aux paroles. Le chapitre se réserve en effet la taille à volonté sur les personnes et sur les biens des affranchis; il se réserve les dîmes, les cens, les rentes, les corvées et toutes les autres redevances, ainsi que la justice haute et basse, les amendes, saisines et autres droits dus à l'Église avant l'affranchissement. Nous passons plusieurs clauses, très *onéreuses*, quoi qu'en dise le chapitre, pour arriver à la condition dernière et essentielle : « *Les quatre enfants de Langlois ne seront libres qu'après qu'ils auront payé intégralement la somme de vingt-quatre livres parisis* (1). »

L'affranchissement fait par l'Église était un acte économique qui profitait à l'Église autant qu'aux serfs. En réalité, ce n'est qu'à cette condition que l'affranchissement pouvait devenir général, car le servage était un fait général, lié intimement à la constitution économique de la société; il ne pouvait pas disparaître par voie d'émancipation pure et simple; c'eût été pour ainsi dire enlever à la société sa base. L'affranchissement devait être onéreux; de cette manière la constitution de la propriété foncière se modifia insensiblement, jusqu'à ce que les anciens esclaves devinssent des propriétaires libres. Cependant il est certain que l'esprit de liberté et d'égalité a été un des grands moteurs de l'affranchissement. C'est parce que ce sentiment manquait à l'antiquité, que l'esclavage ne s'est pas modifié, bien que l'état économique de la société souffrît de la servitude. L'Église a eu sa part dans l'esprit nouveau qui anime le moyen âge; elle prêchait, elle pratiquait l'égalité religieuse. En vain prétendait-elle limiter l'égalité aux relations de l'homme avec Dieu, les principes ne se laissent pas limiter ainsi, ils ont une force intrinsèque, irrésistible. Malgré l'Église, l'égalité religieuse devait conduire à l'égalité civile. Mais pour cela il fallait une forte impulsion; elle ne pouvait pas venir du christianisme, car la religion chrétienne inspire des senti-

(1) *Guérard*, Cartulaire de Notre-Dame de Paris, T. II, pag. 99. Les affranchissements généraux se faisaient aux mêmes conditions, et ces conditions étaient rigoureusement exécutées. (*Ibid.*, T. I, Préface, pag. 200, ss.)



ments de résignation, de passivité, elle ne pousse pas à l'action, à l'initiative. C'est le génie de la race germanique qui répandit le besoin, la passion de liberté qui a changé le monde. Suivons-le dans ses manifestations diverses.

III

A peine la féodalité est-elle établie, que l'esprit de liberté éclate dans la poésie avec une violence qui atteste de longues aspirations et de profondes convictions : « Les seigneurs ne nous font que du mal, disent les serfs dans le *Roman de Rou* (1) ; nous ne pouvons avoir d'eux raison ni justice; ils ont tout, peuvent tout, mangent tout, et nous font vivre en pauvreté et en douleur. Chaque jour est pour nous jour de peines, nous n'avons pas une heure de paix, tant il y a de services et de redevances, de tailles et de corvées... Pourquoi nous laisser traiter ainsi? Mettons-nous hors de leur pouvoir, nous sommes des hommes comme eux, nous avons les mêmes membres, la même taille, la même force pour souffrir, et nous sommes cent contre un... Défendons-nous contre les chevaliers, tenons-nous tous ensemble, et nul homme n'aura seigneurie sur nous, et nous pourrons couper les arbres, prendre le gibier dans les forêts, et le poisson dans les viviers, et nous ferons notre volonté, aux bois, dans les prés et sur l'eau. »

La conscience de l'égalité et les oppressions féodales poussèrent les serfs à l'insurrection. Il y eut des révoltes dès la fin du dixième siècle. Dans la Normandie, les paysans se rassemblèrent et résolurent unanimement de vivre selon leur caprice, dit le chroniqueur; ils ne voulurent plus reconnaître de lois que celles qu'ils avaient faites eux-mêmes; ils élurent des députés qui devaient se réunir au milieu des terres pour ratifier ces lois. Mais la féodalité était armée et les serfs faibles et impuissants; surpris, les députés furent mutilés par les féroces vainqueurs, afin qu'ils apprissent à leurs commettants à quoi conduit la révolte (2). Le mauvais succès

(1) *Roman de Rou*, T. I, pag. 304, vers 5993, ss. — *Thierry*, Considérations sur l'histoire de France. chap. I.

(2) *G. de Jumiége*, Hist. des Normands, V, 2, dans *Duchesne*, Histor. Normannor. Scriptor., pag. 249.



de leur première entreprise ne découragea pas les serfs normands; trente-sept ans plus tard, il y eut une nouvelle insurrection (1), tout aussi vaine : ce n'est pas par la voie de la violence que les serfs pouvaient arriver à la liberté. La révolte ne prit pas toujours les proportions d'une guerre; elle emprunta à la féodalité une arme dont les seigneurs se servaient contre l'oppression de leurs suzerains, la résistance. On lit dans un vieil acte: «L'an 1102, les serfs se réunirent en grand nombre et déclarèrent qu'ils ne paieraient plus les droits de formariage et de mainmorte (2). » Comment résister à cette opposition unanime? Les seigneurs furent obligés de transiger. Vers le milieu du douzième siècle, les hommes de Rozoy ne voulurent plus reconnaître au chapitre de Notre-Dame de Paris le droit de les imposer à volonté; ils refusèrent de payer la taille, et de comparaître au tribunal de l'Église. Les chanoines furent forcés de céder; ils exemptèrent les serfs des tailles et des corvées moyennant un cens annuel (3).

A la fin du douzième siècle, l'opposition contre la tyrannie féodale prit un caractère plus grave dans plusieurs provinces de France. L'association avait eu la puissance d'assurer la paix et la justice aux habitants des villes; les *capuchonnés* ou *frères de la paix*, tentèrent d'établir l'empire du droit dans les campagnes : ils juraient de se donner réciproquement aide et conseil envers et contre tous, chaque fois qu'il en serait besoin (4). C'était le principe de la *commune* appliqué aux serfs des champs. L'association pour la paix aboutit à la revendication de la liberté; les *capuchonnés* disaient tenir cette liberté de leurs premiers parents, au jour de la création (5), et ils réclamèrent leurs droits, les armes à la main. Les seigneurs furent étonnés et effrayés, quand les *frères de la paix* les sommèrent de traiter leurs hommes avec plus de douceur (6). On lit dans une chronique que les barons trem-

(1) *D. Bouquet*, Recueil des historiens, T. X, pag. 377.
(2) *Ducange*, v° Manumissio. (T. IV, pag. 484.)
(3) *Guerard*, Cartulaire de Notre-Dame, T. I, pag. 389.
(4) *Histor. Episcop. Antissiodor.*, dans *Bouquet*, T. XVIII, pag. 729.
(5) *Ibid.* : « In eam libertatem sese omnes asserere conabantur, quam ab initio conditæ creaturæ a primis parentibus se contraxisse dicebant. »
(6) *Annales Laudens.* (par un chanoine, dans *Bouquet*, XVIII, 706) : « Ita eos extulit eorum vesana dementia, quod comitibus mandaret stultus ille populus, ut erga subditos solito mitiores se exhiberent. »

blèrent d'abord : ils n'osaient plus violer envers leurs hommes les lois de la justice, ni leur imposer aucune exaction au delà des redevances légitimes. Ce n'était rien de moins qu'une révolution. Les chroniqueurs, tous gens d'Église, prodiguent l'injure et l'outrage aux révoltés; ils appellent l'entreprise des *frères de la paix* une invention diabolique, ils voient dans leurs réclamations le comble de la démence : « Le sot peuple ignore, disent ces savants théologiens, que la servitude est la peine du péché, et que si tous étaient égaux, il n'y aurait plus que confusion et anarchie. » Les seigneurs laïques et ecclésiastiques, menacés dans leurs intérêts, se coalisèrent contre les *capuchonnés;* il leur fut facile de vaincre des masses indisciplinées. Dans les vengeances qui suivirent la victoire, les évêques se distinguèrent par leur cruauté (1).

Tout en échouant dans leur généreuse tentative, les *frères de la paix* ne furent pas sans influence. Le sentiment de l'égalité originelle des hommes pénétrait de plus en plus dans les esprits. L'égalité réclamée par les serfs n'était-elle pas consacrée par une parole plus puissante que les lois des hommes, la parole de Dieu? Dans une charte de Louis le Jeune de 1152 on lit « que la bonté divine, en créant tous les hommes et en leur donnant une origine commune, les a tous doués d'une certaine liberté naturelle, mais que plusieurs s'étant rendus coupables ont été privés de leur dignité et réduits en servitude (2). » Ce premier aveu de la liberté, encore un peu timide, va gagner en force par l'établissement des communes aux douzième et treizième siècles. Au commencement du quatorzième, le comte de Valois, frère de Philippe le Bel, affranchit les habitants de son comté, au nom de l'égalité et de la liberté naturelles : « Comme créature humaine qui est formée à l'image de Notre Seigneur, doit généralement être franche par droit naturel, et en aucun pays cette naturelle liberté ou franchise par le joug de la servitude qui est tant haineuse, soit effacée et obscurcie, que les hommes et les femmes qui habitent ces lieux et pays dessus dits (Valois, Alençon, Chartres et Anjou) en leur vivant sont réputés ainsi comme morts, et à la fin de leur doulou-

(1) Sur le traitement que l'évêque d'Auxerre fit subir aux *frères de la paix,* voyez *Histor. Episcopor. Antiss.,* dans *Bouquet,* T, XVIII, pag. 729.
(2) *Guerard,* Cartulaire de Notre-Dame, T. III, pag. 356.



reuse et chétive vie si étroitement liés et démenés, que des biens que Dieu leur a prêtés en ce siècle, et qu'ils ont accrus par leur propre labour, et accrus et gardés par leur pourvoyance, ils ne peuvent en leur dernière volonté disposer ni ordonner, nous, mus de pitié, pour le remède et salut de notre âme, et pour considération d'humanité et de commun profit..... Donnons et octroyons, etc. (1). » Cette charte d'affranchissement, avec son touchant préambule, est plus remarquable que l'ordonnance tant vantée de Louis X qui proclame dans un pompeux langage, que « selon le droit de nature chacun doit naître franc, que le royaume de France est dit le royaume des Francs, et qu'il veut que la chose en vérité soit accordante au nom. » Au bout de ces belles phrases se trouve une mesure fiscale; le roi impose la liberté aux serfs comme une charge. Faut-il s'étonner si les serfs repoussèrent un bienfait qui ressemblait à une exaction (2)? L'ordonnance de Louis X ne mérite d'être mentionnée que comme expression des idées dominantes. Au douzième siècle, la liberté naturelle n'était encore qu'une concession seigneuriale, ou une réclamation révolutionnaire; au quatorzième, c'est un lieu commun qui remplace les maximes religieuses dans les chartes d'affranchissement (3).

Un siècle avant l'édit de Louis X, une obscure ville d'Italie affranchit ses serfs en considération de la liberté naturelle (4). En 1256, la noble cité de Bologne prit l'initiative d'une mesure plus grande. C'est le premier acte qui mérite le nom d'affranchissement. Bologne ne se borna pas à émanciper les serfs qui lui appartenaient; elle voulut que dans une cité libre il n'y eût que des hommes libres. Mais, bien que gouvernée par la démocratie, elle ne procéda pas révolutionnairement; elle paya une indemnité pour le rachat de chaque serf qui était propriété privée; les noms des affranchis et de leurs anciens maîtres furent portés dans un registre, auquel on donna le nom de *Paradis des délices*. Dans le

(1) *Ordonnances*, T. XII, pag. 387.

(2) *Ibid.*, T. I, 583. Le roi lui-même constate que les serfs refusèrent l'affranchissement; il le leur imposa. *Ordonn.*, T. XI, 434, et T. XII, Préface, pag. 22.

(3) On lit dans la charte d'affranchissement accordée aux habitants de Peyrusses par leur seigneur : « Considérant être chose pieuse et convenable de ramener en liberté et franchise les hommes et femmes qui de leur première création furent créés et formés francs, etc. » (*Ordonn.*, T. VII, pag. 31.)

(4) Pistoia, en 1205 (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 139, et note 4).

préambule on lit : « Notre Seigneur Dieu a établi à l'origine des choses le paradis, et il y a placé l'homme en lui donnant une pleine et entière liberté. Par le péché toute la race humaine a été empoisonnée; ce qui était immortel devint mortel, la liberté périt dans la servitude. Alors Dieu eut pitié de l'humanité et il envoya son fils pour la sauver. Il est donc juste et salutaire que les hommes affranchis et sauvés soient délivrés des liens de la servitude dans lesquels l'abus de la force les a enchaînés. C'est pour ces raisons que la ville de Bologne, qui a toujours combattu pour la liberté, se souvenant du passé et les yeux fixés sur l'avenir, en l'honneur de notre Sauveur Jésus-Christ, a racheté tous les serfs qui se trouvaient sur son territoire et décrété que jamais elle n'y souffrirait un homme non libre. » Le nom de celui qui inspira cette généreuse résolution à ses concitoyens mérite une place parmi les plus grands hommes : c'était le podestat *Accurse de Sorrecina* (1). Plus d'une cité italienne suivit ce noble exemple (2).

L'établissement des communes eut partout une influence considérable sur l'abolition du servage. Avant l'affranchissement des cités, il se trouvait des serfs dans toutes les villes; la coexistence dans les mêmes murs d'hommes libres et de serfs exerçant tous l'industrie ou le commerce, devait amener la fusion des classes et la liberté de tous. Il y avait des franchises, et des plus importantes, qui étaient accordées aux serfs aussi bien qu'aux hommes libres : plus d'une charte stipule que les serfs ne pourront être emprisonnés sans ordre de la justice (1). Des hommes qui jouissent de la liberté individuelle ne sont plus des serfs. Ces mêmes serfs étaient appelés aux armes, quand la cité devait se défendre contre ses ennemis ou suivre son suzerain à la guerre; or les armes affranchissent. Ainsi s'explique la disparition de la servitude dans les villes pendant le treizième siècle, ici par des chartes

(1) *Girardacci*, Istoria di Bologna, I, 190-194.

(2) En 1288, la servitude fut abolie à Florence. L'acte porte (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 146, note 2) : « Cum libertas, qua cujusque voluntas, non ex alieno sed ex proprio dependit arbitrio, jure naturali multipliciter decoretur, qua etiam civitates et populi ab oppressionibus defenduntur, et ipsorum jura tuentur et augentur in melius, volentem ipsam et ejus species non solum manutenere sed etiam augmentare... »

(3) Voyez des chartes de 1186 et de 1189, dans le *Recueil des Ordonnances*, T. XI, pag. 245 et 258.



d'affranchissement (1), là par le cours naturel et irrésistible des choses (2).

On pourrait croire que la révolution communale devait réagir sur les campagnes, en ce sens que les villages suivraient l'exemple des cités en se constituant aussi en commune. Il y eut effectivement à la fin du douzième siècle et au commencement du treizième des communes rurales, dans le nord de la France et dans la Flandre, qui obtinrent les mêmes priviléges que les villes; en Italie, la même chose se fit pour quelques villages (3); mais partout ce fut l'exception. Cela se conçoit facilement. Aujourd'hui la même organisation existe dans les campagnes et dans les villes, parce que l'égalité et la liberté sont un droit général. Au moyen âge, la liberté était un privilége, celle des villes aussi bien que celle des seigneurs. Pour la conquérir, il fallait la force. Les hommes libres des villes, puissants par la richesse que donne le commerce, se firent une place dans la société; mais dans les campagnes, la masse des habitants était serve; l'affranchissement même ne leur donnait qu'une demi-liberté, parce que la garantie du commerce et de l'industrie leur faisait défaut. Ainsi il arriva, par un singulier renversement des lois de la nature, que l'air des champs rendait serf, tandis que l'air des villes rendait libre.

Quand les villes devinrent le séjour de la liberté, elles en devinrent aussi l'asile. Les serfs des campagnes voyaient régner la liberté autour d'eux; quoi de plus naturel pour eux que de chercher dans les cités la franchise que les seigneurs leur refusaient? Il y avait telle commune privilégiée où il suffisait de mettre le pied pour être libre. Une charte du vicomte Roger, donnée en faveur des habitants de Carcassonne en 1184 (4), porte qu'il protégera tout homme qui viendra s'établir dans ladite ville, qu'il honorera les nouveaux venus à l'égal des *vénérables bourgeois*, et qu'il ne permettra à personne de les poursuivre dans les murs de la cité. Le même vicomte donna à la ville de Béziers le privilége que tout

(1) Comme à Spire et à Worms, au douzième siècle. (*Arnold*, Geschichte der deutschen Freistædte, I, pag. 190, 195.)

(2) Comme dans les communes des Flandres. (*Warnkœnig*, T. II, pag. 237 de la traduction.)

(3) *Thierry*, Histoire du tiers état, T. I, Introduction, pag. 25. — *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 143.

(4) *Histoire de Languedoc*, par deux religieux bénédictins. T. III, Preuves, pag. 156.



homme qui viendrait s'y établir, serait libre de toute servitude, comme les autres habitants de Béziers, soit envers lui, soit envers tout autre seigneur (1). Les coutumes de Mirepoix de 1207 disent que les seigneurs ne pourront suivre leurs hommes dans le château (2). Un grand nombre de villes furent fondées au moyen âge; pour y attirer des habitants, les fondateurs avaient soin de leur garantir la liberté. Il en fut ainsi à Grammont. La charte de fondation porte que personne ne viendrait habiter la ville nouvelle, si elle ne jouissait pas des plus grandes libertés; en conséquence elle statue que tout homme, de quelque condition qu'il soit, possédant une maison dans la ville, sera libre (3).

Toutes les villes n'avaient pas des priviléges aussi étendus, mais toutes servaient d'asile aux serfs fugitifs. D'après le droit commun, le séjour dans une ville, pendant un certain temps, donnait la liberté. Une charte attribuée à Guillaume le Conquérant fixa le délai à un an; *Glanville* dit que cette loi était un droit général (4). En France et dans la Flandre, beaucoup de chartes assuraient la liberté aux serfs après un an et jour (5). En Allemagne le délai variait d'un an à dix (6). Ces priviléges établirent une véritable lutte entre les villes et les seigneurs. Les serfs étaient attachés à la glèbe; le maître avait le pouvoir de les suivre et de les revendiquer partout où il les trouvait, mais le droit de l'*an et jour* rendait le droit des seigneurs illusoire. Libre à eux de rechercher leurs serfs dans les villes, mais ce n'était pas chose aisée; il était bien plus facile au serf de se cacher pendant un an dans les rues tortueuses des cités, où chaque maison était une forteresse. Et quand même le maître le découvrait, il lui fallait encore prouver son droit de propriété : les légistes entourèrent cette preuve de mille difficultés. Une charte de 1317 porte : « Le seigneur qui réclamera comme son homme quelqu'un qui se prétendra de la

(1) *Gallia Christiana*, T. VI, Instr., pag. 143.

(2) *Histoire de Languedoc*, T. III, Preuves, pag. 207.

(3) Charte de 1067, art. 1. (*Diericx*, T. I, pag. 149.)

(4) *Glanville*, V, 5 : « Si quis nativus quiete per unum annum et unum diem in aliqua villa privilegiata manserit, ita quod in eorum communem gyldam tamquam civis receptus fuerit, eo ipso a villenagio liberabitur. »

(5) Charte de *Sens*, art. 9; de *Lorris*, 1155, art. 18; de *Braye*, 1210, art. 12. (*Ordonnances*, T. XI, 199, 202, 296); de *Gand* et d'autres villes flamandes (*Warnkœnig*, III, 89; II, 237.)

(6) *Potgiesser*, de Conditione servorum, pag. 342, — *Grimm*, I, 337. — *Hüllmann*, I, 209.

commune, fournira un homme pour gager le duel; s'il est chevalier, il pourra prouver le fait par son serment et celui de trois autres chevaliers et de trois écuyers (1). » La charte de Fribourg exige sept témoins pour établir le droit du maître qui réclame un habitant comme son serf (2). Les seigneurs se plaignirent souvent contre de priviléges qui ne tendaient à rien de moins qu'à les dépouiller. Une ordonnance de Philippe le Bel de 1287, faisant droit à ces plaintes, réserve à tout seigneur le droit de poursuivre ses serfs dans les communes (3); mais les villes pouvaient toujours opposer le droit de l'*an et jour*, et puis il fallait établir le droit de propriété par les voies de justice, comme le dit une ordonnance du même roi de 1302 (4). En Allemagne, la lutte fut plus tenace; les empereurs prirent parti pour leurs vassaux (5), On en vint à exiger de ceux qui s'établissaient dans une ville la preuve de leur liberté avant de les admettre. Mais les seigneurs avaient contre eux la tendance générale de la société; une constitution impériale finit par reconnaître le droit des communes (6). Malgré les entraves des lois, il est certain qu'un grand nombre de serfs trouvèrent la liberté dans l'enceinte des cités (7); beaucoup de villes furent peuplées pour ainsi dire de serfs fugitifs (8).

Cependant le privilége de l'*an et jour* ne pouvait profiter qu'à une classe limitée de serfs, à ceux qui, poussés à bout par l'oppression féodale, se décidaient à quitter la terre qui les nourrissait pour aller chercher avec la liberté de nouveaux moyens d'existence dans une ville privilégiée. L'influence indirecte que l'établissement des communes eut sur le sort des campagnes fut plus puissante que l'action directe et immédiate. Le mouvement communal fut la manifestation la plus énergique du sentiment de

(1) *Ordonnances*, T. XII, pag. 419, art. 13, 14.
(2) *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, T. V, pag. 321.
(3) *Ordonnances*, T. I, pag. 316, art. 9.
(4) Ordonnance de 1302, art. 24. (*Ordonn.*, T. I, 361.)
(5) Frédéric Ier en Italie (*Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, V, 144); Frédéric II en Allemagne. (Ord. de 1232.)
(6) Constit. de 1281 de Rodolphe de Habsbourg. (*Walter*, Rechtsgeschichte, § 373, note 9.— *Potgiesser*, pag. 344-346.)
(7) *Guibertus*, de Vita sua (*Bouquet*, XII, 257) : « In communiis contra jus et fas violenter servi a dominorum jure se subtrahunt. »
(8) Dans un fragment sur l'histoire de Louis VII on lit : « Quasdam novas villas ædificavit, per quas plures ecclesias et milites de propriis suis hominibus, ad eas confugientibus, exheredasse non est dubium. » (*Bouquet*, XII, 286.)

liberté qui animait le moyen âge. Le christianisme se bornait à enseigner l'égalité religieuse, et la féodalité pratiquait une liberté déréglée ; mais les dogmes de l'Église restèrent une abstraction, puisqu'elle ne voulait pas donner la main à l'affranchissement civil des classes asservies, et la liberté des seigneurs était un privilége auquel les humbles serfs n'osaient aspirer. Au douzième siècle, les habitants des villes, en partie serfs, conquirent liberté, richesse, puissance. Si les serfs des villes étaient affranchis, pourquoi les serfs des campagnes ne le seraient-ils pas? Voilà ce que les serfs se disaient. Les seigneurs pouvaient aussi puiser un enseignement dans la liberté des communes. Avant d'être libres, les villes étaient faibles, pauvres, de peu de ressource pour leurs maîtres; depuis qu'elles eurent conquis la liberté, elles furent riches, et leurs richesses firent la puissance de leurs suzerains; des impôts modérés, mais réguliers, produisaient plus que les exactions de la féodalité. Il y avait donc intérêt et pour les serfs et pour les maîtres, à changer la condition des populations des campagnes. Tel fut le grand mobile de l'affranchissement des serfs; ce ne fut pas un acte de bienfaisance, ce ne fut pas une inspiration chrétienne, ce fut un intérêt économique, auquel l'esprit de liberté donna la puissance d'une révolution.

Beaucoup de chartes indiquent ce motif d'utilité dans leur préambule (1). Nous en citerons une qui présente un intérêt tout particulier; on y voit pour ainsi dire en action cette sourde et lente révolution dont la liberté générale fut le dernier terme. On y voit aussi combien la postérité a été injuste et ingrate envers la féodalité. Les malédictions contre les corvées et les droits féodaux sont devenues un lieu commun ; qui croirait que les corvées et les redevances seigneuriales furent saluées au douzième siècle comme le signe de la liberté et en portèrent même le nom ? Nous transcrivons la charte d'affranchissement accordée aux habitants d'Étampes par le chapitre d'Orléans avec l'autorisation du roi, en 1224 : « Que tous, tant présents que futurs sachent que nos serfs de corps, tant hommes que femmes qui habitent notre terre d'Étampes, se sont

(1) *Salins*, 1318, art. 1 : « Nostro terræque nostræ honore, utilitate ac incremento perspectu, liberamus, etc. » (*Ordonn.*, T. XII, 442.) — *Chitry*, 1311 : « Regardant l'amour que nous avons pour nos bourgeois et nos bourgeoises de la ville de Chitry, *et convoitant l'amendement et l'accroissement de eux et de nous*, franchissons, etc. » (*Ordonn.*, T. XII, 390.)



obligés chacun par serment, que si nous les délivrions de l'opprobre de la servitude, en leur donnant le bienfait de la liberté à eux et à leurs descendants, *ils se soumettraient avec reconnaissance à toutes charges que nous leur imposerions à eux ou à notre terre*, qu'ils rempliraient fidèlement leurs engagements sans opposer aucune résistance. *Nous, considérant les avantages considérables que la concession de la liberté aura pour nos hommes et leur postérité, ainsi que pour notre Église*, nous avons résolu de leur accorder la liberté en les émancipant pour toujours du joug de la servitude, mais sous les conditions et charges, ci-après indiquées. D'abord pour extirper entièrement de notre terre d'Étampes l'opprobre de la servitude, nous statuons qu'aucun homme de condition servile ne pourra désormais y posséder un fonds quelconque, en sorte que la même terre qui a été souillée jusqu'ici par la servitude, soit célébrée à l'avenir pour sa liberté. » Suivent les charges de l'affranchissement, la banalité des moulins, les corvées, les tailles, puis l'acte porte : « Nous voulons aussi, *et cette charge sera spécialement imposée à raison des bienfaits de la liberté concédée à nos hommes*, qu'ils nous donnent la douzième gerbe sur toute récolte faite dans notre terre, *et cette gerbe sera appelée gerbe de la liberté* (1). »

Ainsi l'affranchissement se fit en donnant satisfaction tout ensemble à l'esprit de liberté qui animait les populations serviles et à l'intérêt des maîtres. L'intérêt des maîtres demandait que l'affranchissement ne fût pas complet, car les redevances et les corvées des serfs faisaient une partie considérable de leurs revenus ; l'esprit de liberté demandait que les serfs pussent disposer de leurs personnes et de leurs biens. On concilia ces exigences en remplaçant les exactions féodales par des charges déterminées, charges qui grevaient le fonds et non la personne. Les corvées de personnelles devinrent réelles, la taille à merci fut fixe désormais et le plus souvent réelle. Le serf affranchi était encore soumis à un cens pour les terrains qui lui étaient concédés ; le cens représentait une partie des produits du sol et l'autorité seigneuriale ou le domaine direct de l'ancien maître. Ainsi tous les droits, toutes les relations prirent un caractère de réalité : c'était l'esprit

(1) *Ordonnances*, T. XI, pag. 322.

féodal qui dominait jusque dans la dissolution de la féodalité, et c'est cet esprit qui rendit l'affranchissement des serfs possible. L'affranchissement gratuit ne pouvait être qu'une exception, tandis que l'affranchissement onéreux était profitable au maître aussi bien qu'au serf. Le serf conservait la possession du sol, seul moyen qu'il eût de pourvoir à sa subsistance; le maître conservait ses droits utiles. Il en résulta que la liberté qui prit la place du servage ne fut encore qu'une demi-liberté. Les noms mêmes que prirent les affranchis témoignent du mépris qui poursuivait les anciens serfs jusque dans leur nouvelle condition : on les nomme *roturiers*, parce que leur mission est de *rompre la terre* (1), *vilains* parce qu'ils vivent dans les *villages*, au pied des châteaux : ils sont de *basse et vile condition*, parce que les terres qu'ils possèdent sont soumises à des services considérés comme *bas* et *vils* (2).

Les droits que les maîtres s'étaient réservés en affranchissant leurs serfs donnaient aux seigneurs le moyen de vexer et d'opprimer leurs tenanciers. La liberté était bien faible en présence de la force. De là ces terribles insurrections des paysans qui se prolongèrent jusque dans les temps modernes et qui attestent que la vieille plaie de la servitude saignait toujours. Par une furieuse réaction, la *Jacquerie* voulut extirper la noblesse pour détruire avec les oppresseurs du peuple des campagnes la source de ses misères (3). La révolte des serfs anglais à la fin du quatorzième siècle révèle un vif sentiment de liberté, éveillé peut-être par les premiers mouvements de la réforme religieuse. *Froissart* qualifie de *serfs* la population agricole de l'Angleterre; cependant les charges auxquelles elle était soumise ne différaient en rien des corvées que les chartes françaises imposaient comme condition de l'affranchissement. Mais en Angleterre comme sur le continent, ces charges prêtaient à des abus qui devenaient plus intolérables à mesure que les vilains gagnaient la conscience de l'égalité. Ils disaient, d'après *Froissart*, qu'on les tenait en trop grande servitude, qu'au commencement du monde il n'y avait pas de serfs,

(1) Ruptarii.
(2) *Laferrière*, Histoire du droit français, T. IV, pag. 439-444.
(3) *Froissart*, III, 297 : « Ils pensaient qu'ils dussent en telle manière détruire tous les nobles et gentilshommes du monde. »

qu'ils étaient hommes formés à la semblance de leurs seigneurs, et qu'on les tenait comme bêtes ; ils demandaient qu'on leur payât un salaire, quand ils labouraient pour leurs seigneurs. Un prêtre nourrit cet esprit de révolte par de violentes prédications : « A quoi faire sont ceux que nous nommons seigneurs, plus grands maîtres de nous? à quoi l'ont-ils desservi? pourquoi nous tiennent-ils en servage? Et si nous venons tous d'un père et d'une mère, Adam et Ève, en quoi peuvent-ils dire qu'ils sont mieux seigneurs que nous? Ils sont vêtus de velours et de camocas fourrés de vairs et de gris, et nous sommes vêtus de pauvres draps. Ils ont les vins, les épices et les bons pains, et nous avons le seigle, le retrait, la paille et buvons de l'eau. Ils ont le séjour et les beaux manoirs, et nous avons la peine et le travail, la pluie et le vent aux champs et faut que de nous vienne et de notre labour ce dont ils tiennent les états. » Les serfs fanatisés par ces discours révolutionnaires, demandèrent la liberté et l'égalité ; ils se livrèrent à d'horribles excès qui furent dépassés encore par la cruauté des maîtres, après la victoire facile qu'ils remportèrent sur des masses sans armes (1). Un siècle plus tard, leurs frères d'Allemagne réclamèrent aussi la liberté ; ils croyaient que le sang de Jésus-Christ avait affranchi tous les chrétiens, et ne comprenaient pas la distinction que les réformateurs prétendaient faire entre la liberté religieuse et la liberté civile.

Les insurrections ne délivrèrent pas les serfs de leurs dernières chaînes. Non seulement les corvées et les redevances féodales subsistèrent jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, mais il resta partout des débris du servage. La servitude se maintint surtout dans les domaines de l'Église, comme si les faits voulaient protester contre la falsification de l'histoire que se permettent aujourd'hui les défenseurs du catholicisme (2). D'où partit le cri de liberté? Des rangs de la philosophie. Quand Voltaire fit entendre sa voix puissante, la royauté céda aux vœux de l'humanité (3), l'Église ne

(1) *Froissart*, II, 106-113.
(2) *Guerard*, Polyptique de l'abbé Irminon, T. I, pag. 393.— A Gand, il y avait encore en 1793 dans la juridiction de Saint-Pierre des hommes non bourgeois, soumis au droit de *meilleur cattel*. (*Warnkœnig*, T. II, pag. 237, note.)
(3) Une ordonnance de Louis XVI, du 10 août 1779, affranchit tous les mainmortables de ses domaines.



céda pas. Le philosophe lui prédit alors à quel prix elle céderait : « Lorsqu'un abus est enraciné, il faut un coup de foudre pour le détruire (1). » Voltaire écrivait ces mots en 1775 ; le 4 août 1789, la foudre éclata et anéantit la servitude avec tous les débris du régime féodal.

La liberté n'existe donc que d'hier en Europe. Quelles sont les causes de cette longue persistance de la servitude? L'esclavage qui nous paraît aujourd'hui le *mal des maux*, l'*iniquité des iniquités* (2), a trouvé un défenseur dans le monde ancien; un des grands philosophes de la Grèce, Aristote, déclare l'esclavage fondé sur la nature de l'homme et par suite immuable. Défions-nous des doctrines qui ont la prétention de l'immutabilité. Dieu seul et la vérité sont immuables. L'homme, être borné, est par cela seul un être changeant; quand il proclame une institution ou un dogme éternels, c'est que, entraîné par la puissance des faits, il les confond avec l'essence des choses. C'est ainsi qu'Aristote, l'intelligence la plus vaste qui ait paru dans le monde ancien, érigea le fait universel de l'esclavage en théorie. Le christianisme lui-même, quoi qu'on dise, ne réprouve pas la servitude; il serait plus vrai de dire qu'il la sanctifie; l'égalité et la liberté qu'il proclame ne regardent pas la vie d'ici-bas, elles sont de l'autre monde. Cependant l'humanité veut et doit réaliser sur cette terre un idéal en harmonie avec les droits qu'elle tient de la nature et dans les bornes de sa nature imparfaite. L'égalité et la liberté religieuses, deviendront, malgré l'Église, l'égalité et la liberté civiles. Pour cela il faut une force immense, car il s'agit de changer la constitution de la société. Les Germains communiquent cette force aux hommes, en leur donnant le sentiment profond de la personnalité et de l'individualité. Mais la révolution dont ils apportent le germe ne peut pas se faire en un jour : un pareil bouleversement ne serait plus la rénovation, ce serait la destruction de la société. Il faut six siècles pour transformer l'esclavage en servage. Le servage se modifie insensiblement, mais ses derniers débris semblent braver la puissance du temps. Les privilégiés s'obstinent à refuser le sacrifice de leurs privilèges. Alors Dieu vient en aide à l'huma-

(1) *Diatribe à l'auteur des Ephémérides.*
(2) Expression de *M. Guizot.*

nité : la révolution de 89 inaugure l'ère de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

SECTION III. — LA FÉODALITÉ ET LA ROYAUTÉ

§ 1. Considérations générales

L'établissement des communes et l'affranchissement des serfs sont des faits généraux qui se produisent dans toute l'Europe ; les tendances sont partout les mêmes et le résultat est aussi le même : c'est l'avénement du tiers état, du peuple. La révolution qui remplaça la féodalité par une nouvelle organisation politique est plus compliquée. La féodalité a pour caractère distinctif d'être la négation de l'État. Ainsi considérée, elle disparaît partout ; partout l'élément individuel, privé, du régime féodal fait place à l'élément général, public de l'État. Mais la nature et les suites de cette révolution diffèrent considérablement chez les divers peuples. Cela tient à ce que la féodalité s'est développée dans chaque pays sous l'influence de circonstances particulières. En France, l'origine de la féodalité coïncida avec la chute d'une dynastie et avec l'établissement d'une dynastie nouvelle ; les Capétiens devaient leur couronne à l'élection des grands vassaux : c'était un germe de faiblesse pour la royauté et d'indépendance pour le baronnage. En Italie, la féodalité a toujours été moins puissante qu'en France, parce que de bonne heure le commerce y fit concurrence à l'esprit militaire ; lorsque la race carlovingienne s'éteignit, ce ne furent pas les vassaux qui en profitèrent ; les villes, par le seul fait de la puissance que donne la richesse, fruit du travail, conquirent l'indépendance et elles absorbèrent la noblesse ; même sous les Hohenstaufen, l'empire n'eut pas assez de force pour vaincre l'esprit de liberté des cités lombardes. En Allemagne, la royauté ne tomba pas aussi bas que la royauté française, cependant l'élément féodal y fut plus puissant qu'en France : la lutte de l'empire avec la papauté affaiblit les empereurs et fortifia les princes. En Angleterre, la féodalité, implantée par la conquête, fut plus systématique que partout ailleurs, mais elle resta faible à raison même de son

origine. L'aristocratie anglo-normande devait son existence à la royauté; c'était un principe de dépendance, dont elle ne se releva jamais. Guillaume le Conquérant, libre d'imposer telles conditions qu'il voulait à ses barons, eut soin de limiter leur autorité. Contrairement à ce qui se pratiquait en France, le roi se fit prêter serment par les arrière-vassaux; par là il brisa le lien qui les attachait à leurs suzerains immédiats et concentra toutes les forces de la féodalité dans les mains de la royauté. Guillaume distribua le sol conquis à ses compagnons d'armes, mais aucun d'eux n'eut des possessions aussi étendues que celles des grands vassaux du continent. La souveraineté féodale résidait essentiellement dans la justice, et les guerres privées en étaient l'expression violente; Guillaume maintint les institutions judiciaires des Anglo-Saxons qui donnaient une prépondérance marquée aux rois; il ne souffrit pas de guerre privée, et ne permit d'autres rapines que les siennes, dit un historien anglais (1). Dans la féodalité du continent, les vassaux étaient le pouvoir dominant; dans la féodalité anglaise, ce fut la royauté.

On conçoit que dans des circonstances aussi différentes, la féodalité ait eu des destinées diverses. D'autres causes contribuèrent à donner à la lutte de la féodalité contre la royauté, un caractère particulier dans chaque pays et à amener des résultats très opposés. La féodalité est en essence l'esprit de diversité et d'individualité appliqué à l'organisation sociale. Là où le génie de la nation est porté à l'unité, la féodalité ne fut qu'une forme passagère du gouvernement; elle fit place à la puissance royale sans laisser pour ainsi dire de trace de son existence. Là, au contraire, où l'esprit de division du régime féodal trouva un appui dans l'esprit de la nation, il eut une influence durable sur le caractère et les institutions; il survécut à la chute de l'aristocratie féodale et il est encore vivant au milieu du dix-neuvième siècle.

La France est le pays de l'unité; c'est la raison pour laquelle au moyen âge le catholicisme y trouva son plus solide appui, à ce point que sans la France il n'y aurait pas eu de papauté. D'autre part, la France est aussi le pays de la féodalité; dans aucun autre pays les grands vassaux n'ont joué un rôle aussi brillant. Mais la

(1) *Hallam*, Histoire du moyen âge, T. III, pag, 173-176

féodalité était une implantation des races germaniques; le génie national fut plus fort, et il communiqua sa force aux faibles Capétiens. Les historiens allemands ne peuvent assez s'étonner que des roitelets sans talent et sans vertu guerrière, soient devenus de puissants monarques, tandis que sous les fiers empereurs d'Allemagne, si brillants d'héroïsme, l'autorité impériale aboutit à une faiblesse qui ressemble à la nullité. La raison de cette destinée différente est que les Capétiens avaient pour eux le génie de la France, tandis que les Henri et les Frédéric luttaient contre les tendances de la race germanique.

La féodalité tendait à faire un souverain de chaque vassal; de fait, les vassaux exerçaient tous les droits de souveraineté, sauf qu'ils étaient subordonnés à un suzerain. La suzeraineté par elle seule était faible; il fallait un concours de circonstances heureuses pour transformer le suzerain en roi. En Allemagne, tout était contraire à la royauté, tout était favorable à la féodalité. L'esprit de division et d'individualité qui a produit le régime féodal, sous l'influence de la conquête, avait ses racines en Allemagne : la féodalité est germanique ; si elle devait être victorieuse quelque part, c'est en Allemagne. Elle trouva un appui dans l'antique division de la race allemande en tribus distinctes. Dès que les Germains paraissent sur la scène du monde, ils forment des tribus séparées, qui ont à peine conscience d'une origine commune ; elles n'ont pas même de nom commun, on ne voit pas qu'elles se livrent à une entreprise commune; leurs rapports sont hostiles, comme ceux de peuples étrangers. La domination des Carlovingiens ne détruisit pas le caractère individuel des tribus germaniques; il reparut lorsque l'Allemagne forma un royaume à part. La royauté ne put jamais se faire accepter qu'à force de victoires sur les princes; à chaque vacance du trône, même lorsqu'il y avait un héritier, il éclatait des révoltes qui n'étaient autre chose qu'une manifestation de la tendance des tribus germaniques à une existence séparée. Il ne fallait qu'une occasion favorable pour constituer définitivement des États souverains dans le sein de l'empire; l'occasion se trouva dans la lutte des empereurs contre les papes, lutte qui donna aux princes le moyen de secouer le joug de l'autorité impériale. La papauté a voulu se faire honneur de l'indépendance dont jouissent les princes allemands, et des historiens catholiques

ont poussé la bonhomie jusqu'à applaudir à ces prétentions de l'Église. Qui ne voit que si les papes favorisèrent l'indépendance des princes, c'était pour affaiblir leur ennemi naturel, l'empereur? C'est dans cette vue que Grégoire VII, de concert avec les princes, rendit la royauté héréditaire (1); c'est dans cette vue qu'Innocent III tenta d'écarter les Hohenstaufen du trône d'Allemagne. Les papes poursuivirent leurs desseins jusqu'à ce que l'autorité impériale ne fût plus qu'une ombre de royauté. Déjà sous les puissants Hohenstaufen le pouvoir des empereurs était allé en s'affaiblissant : absorbés par la lutte avec le sacerdoce, ils furent obligés de ménager et de favoriser les princes. Ainsi se forma insensiblement cette souveraineté territoriale, qui fit de l'empire d'Allemagne une fédération de princes, sans unité et sans force. La féodalité l'emporta donc en Allemagne, mais ce fut à la condition de devenir souveraine. Le régime féodal, avec son système hiérarchique de vassaux et de suzerains, n'était qu'une forme transitoire de la société, c'était en quelque sorte l'absence de l'État; dès que la société se constitue, la vassalité doit faire place à l'unité. Il n'y a que cette différence entre l'Allemagne et la France, c'est qu'en Allemagne la souveraineté, au lieu de se concentrer dans la personne de l'empereur, se partagea entre les princes; il y eut mille souverains au lieu d'un.

La division régnait en Italie comme en Allemagne, mais sous des formes différentes : ce n'était pas l'esprit féodal, c'était l'esprit municipal. Dès que l'Italie paraît dans l'histoire, elle est partagée en un grand nombre de républiques en guerre les unes avec les autres; la cité formait un État, comme chez les Grecs. Rome a toujours été une république municipale, alors même qu'elle conquérait et gouvernait le monde; les républiques italiennes, vaincues par les légions, conservèrent une existence indépendante à certains égards, même sous la domination romaine. Les Barbares vinrent détruire les formes politiques de l'ancien monde; ils ne connaissaient pas de villes dans leurs forêts; ils créèrent une nouvelle forme de souveraineté, celle des peuples, pour mieux dire, ils apportèrent avec eux les germes des nationa-

(1) *Bruno*, de Bello Saxonico, cap. 91 (*Pertz*, V, 365) : « Consensu communi comprobatum, Romani pontificis auctoritate est corroboratum, etc. »



lités. Ces germes se développèrent là où ils trouvèrent un sol favorable. En Italie, tout tendait à localiser les pouvoirs. Le génie italien, arrêté par l'invasion des Barbares, mais puisant aussi dans le sang germain une force nouvelle, reparut au douzième siècle avec une vigueur admirable ; il se déploya dans les brillantes communes de la Lombardie, dans les puissantes cités de l'Adriatique et de la Méditerranée. La vie débordait, mais elle ne parvint pas à se concentrer, parce qu'il n'y avait pas de centre autour duquel les divers éléments pussent se réunir. Il y avait, au contraire, en Italie une puissance intéressée à ce que les petites souverainetés qui la divisaient ne fussent jamais réunies dans les mains d'un seul chef : la papauté veilla à ce qu'il n'y eût pas d'unité italienne. Machiavel a raison d'accuser les papes d'avoir fait le malheur de l'Italie : ce furent eux qui appelèrent les Francs : ce furent eux qui appelèrent les rois d'Allemagne : ce furent eux qui appelèrent Charles d'Anjou : ce furent eux encore qui empêchèrent les Allemands et les Français d'acquérir en Italie une puissance prépondérante : les papes furent les ennemis nés de tous ceux qui avaient quelque chance de fonder l'unité de l'Italie (1). L'Italie resta un pays de cités ; la lutte qui ailleurs s'établit entre la féodalité et l'État, s'y produisit dans l'intérieur des villes ; la féodalité forma l'élément principal du parti aristocratique qui conduisit les républiques à leur ruine.

L'Angleterre est profondément imprégnée du génie germanique et par conséquent aussi de l'esprit féodal ; mais il n'y a qu'une face de la féodalité qui soit parvenue à s'y développer. La féodalité politique, c'est à dire la tendance des grands vassaux à devenir souverains, ne s'y est jamais fait jour. La justice, cette marque de souveraineté au moyen âge, n'appartenait pas aux grands vassaux, du moins leur pouvoir ne fut jamais aussi étendu qu'en France ; les crimes étaient jugés par la cour du roi, et c'était encore le roi qui exerçait presque exclusivement la juridiction civile. Quant aux vassaux inférieurs, c'est à peine s'ils avaient des priviléges : *Bracton*, jurisconsulte du treizième siècle, ne connaît que deux classes de personnes, les hommes libres et les hommes non libres. De là vient aussi que les guerres privées sont un fait si

(1) *Istorie fiorentine*, lib. I (T. I, pag. 229, 252), lib. II, pag. 300, ed. d'Italia.

rare en Angleterre; elle tenaient à la justice féodale, à la souveraineté des vassaux; or le roi seul était souverain, lui seul avait la justice; celui qui se rendait justice à soi-même, troublait *la paix du roi;* ce qui était un droit pour la vassalité française était un crime pour les barons anglo-normands. Un autre caractère distingue de bonne heure la féodalité anglaise de celle du continent; elle est moins guerrière; dès le douzième siècle, l'*escuage*, c'est à dire le paiement d'une somme d'argent pour se dispenser du service militaire, était un usage presque universel. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait eu lutte presque incessante entre la royauté et le baronnage; mais la lutte n'avait pas pour objet la souveraineté, comme en France ou en Allemagne; les barons ne prétendaient pas devenir souverains, ils combattaient pour leur liberté, leurs droits, et cette liberté, ces droits étaient ceux de tous les hommes libres. Née de la conquête, la royauté anglo-normande conserva les allures du général d'armée ; elle menaçait de devenir despotique. Les barons lui résistèrent et leur résistance trouva de l'appui dans les hommes libres, parce que leurs intérêts étaient les mêmes. La classe des hommes libres était plus puissante en Angleterre qu'en France, précisément parce que la noblesse féodale était moins puissante. L'opposition de l'aristocratie contre la royauté tendait donc à devenir une opposition légale, constitutionnelle; aussi la longue lutte se termina-t-elle par faire du baronnage une chambre des pairs (1). Mais si la féodalité politique a été moins influente en Angleterre que sur le continent, il n'y a pas de pays où la féodalité civile ait laissé des traces plus profondes. La conquête anglo-normande bouleversa le système de la propriété; toute propriété devint une *tenure*, en ce sens que le possesseur la tenait d'un supérieur, d'un suzerain, sous certaines conditions (2). Ce principe du droit féodal domine encore aujourd'hui dans le droit anglais, au moins en théorie (3). L'esprit féodal, qui est un esprit d'individualité, ou de décentralisation, comme nous disons, règne partout en Angleterre; les institutions communales y ont

(1) Voyez le chap. VI de *Hallam*, sur la constitution anglaise.
(2) *Gans*, Erbrecht, IV, 265. — *Reeves*, History of the english law, I, 28.
(3) *Cabinet lawyer*, 1837, pag. 216 : « Nearly all the real property of England is supposed to be granted and holden of some superior land, in consideration of certain services to be rendered to the lord, by the tenant or possessor of the property. »



beaucoup plus d'importance que sur le continent; l'État y a une action moins forte, moins étendue.

Ainsi en France l'unité l'emporte, en Italie la diversité sous le nom de cités, en Allemagne la diversité sous la forme de souverainetés particulières, en Angleterre l'unité avec de fortes tendances féodales. La France exalte son unité comme l'idéal vers lequel tous les peuples doivent marcher: « La personnalité, l'unité, dit un historien français, c'est par là qu'un être se place haut dans l'échelle des êtres. L'Angleterre est un empire, l'Allemagne un pays, une race, la France seule est une personne. La solidarité des parties, la réciprocité des fonctions qu'elles exercent l'une à l'égard de l'autre, c'est là la supériorité sociale. C'est celle de la France, le pays du monde où la personnalité nationale se rapproche le plus de la personnalité individuelle. Plus on s'enfonce dans les temps anciens, plus on s'éloigne de la généralisation de l'esprit moderne. Les époques barbares ne présentent presque rien que de local, de particulier; l'homme tient encore au sol, il semble en faire partie. Peu à peu la force propre qui est en lui le dégagera, le déracinera de cette terre; il lui faudra, au lieu de son village natal, de sa ville, de sa province, une grande patrie (1). » L'Allemagne semble partager ces sentiments; désirant l'unité, comme condition de force, elle déplore l'ambition qui entraîna ses grands empereurs en Italie; elle préférerait qu'ils eussent eu une existence plus modeste, comme les Capétiens, et qu'ils eussent employé leur génie à fonder la nationalité allemande (2). L'Italie a plus que l'Allemagne le droit de regretter ses divisions, car elles ont amené à leur suite la tyrannie intérieure et le joug de l'étranger. L'idéal serait-il donc l'unité absolue, telle qu'elle s'est développée en France?

Dans l'appréciation du passé, il faut être sobre de regrets et de plaintes et tenir compte avant tout de la vocation de chaque peuple. Dieu a donné aux nations comme aux individus des facultés diverses, qui sont en harmonie avec la mission qu'ils ont à remplir. Le rôle de la France est une propagande d'idées, elle donne l'impulsion à la civilisation, dans des chocs impétueux

(1) *Michelet*, Histoire de France, liv. III, à la fin.
(2) Ces regrets et ces plaintes sont déjà exprimés par *Mozambano*, de statu imperii, I, 15. Dans les historiens modernes, *Luden*, *Rotteck*, on les trouve à chaque page.

et tout-puissants; pour cela, il lui faut à certaines époques une force immense que l'unité seule peut donner. L'Allemagne et l'Italie ont une destinée différente. Les empereurs des douzième et treizième siècles n'étaient pas appelés à l'humble existence des premiers Capétiens; placés en face des papes, ils devaient tenir la papauté en échec. Cependant ils étaient héritiers d'une monarchie universelle, et s'ils avaient concentré dans leurs mains la puissance de l'Allemagne et de l'Italie, c'en eût été fait de l'indépendance de l'Église et de la liberté de l'Europe. Grégoire VII était l'instrument de la Providence lorsqu'il jeta dans l'empire un germe de faiblesse irremédiable, en le rendant électif; ses successeurs rendirent service à l'humanité, malgré eux, il est vrai, en prenant le parti des princes allemands contre leur chef. Telle est l'œuvre de la féodalité allemande au moyen âge; elle est en harmonie avec le génie de la nation, porté à la diversité et à la séparation. Au seizième siècle, l'Allemagne fait une révolution religieuse. Quel est le principe de la réforme? Elle rompt l'unité chrétienne, elle inaugure le droit des nations et des individus dans le domaine de la religion; c'est toujours une œuvre de diversité et d'individualité. La réforme conduit à la liberté de la pensée; la philosophie et la science sont la gloire de l'Allemagne moderne; or le règne de la pensée est le règne de ce qu'il y a de plus individuel dans l'homme, c'est l'expression vivante de sa personnalité. L'Allemagne doit-elle, en présence de ce passé glorieux, regretter la puissance que l'unité a donnée à ses voisins? C'est comme si la Grèce avait regretté de n'être pas Rome. La Grèce développa une vie admirable, tout en ne parvenant jamais à l'unité; il en est de même de la race allemande. L'unité impériale, si elle avait prévalu, aurait étouffé dans leur germe ces mille centres d'activité intellectuelle qui sont répandus aujourd'hui dans les petites principautés allemandes; l'Allemagne aurait eu une force factice aux dépens de la vie véritable, de la seule vie du moins qui soit en harmonie avec le génie de la nation.

L'Italie a eu, au milieu des divisions et des guerres qui la déchiraient, une époque de gloire plus retentissante que celle d'aucun autre peuple; grâce à ses poètes et à ses artistes, son nom est immortel. Elle a encore eu une mission plus haute. Machiavel fait un crime à la papauté de sa politique hostile à

l'unité italienne; il l'attribue à des vues mesquines et égoïstes : trop faible, dit-il, pour devenir maîtresse de l'Italie, elle n'a pas voulu que d'autres y régnassent. Machiavel est un génie païen, son âme habite dans la Rome antique, il ne comprend rien au christianisme « qui est venu remplacer les Caton et les Scipion par des Pierre et des Jacques. » Préoccupé de ces souvenirs, l'illustre Florentin n'a pas vu que les papes avaient une grande œuvre à accomplir dans l'humanité. La civilisation chrétienne est attachée à la papauté, or la papauté n'aurait pas pu exister avec une Italie soumise à un roi puissant. Gardons-nous donc d'insulter aux malheurs de l'Italie; elle a été victime du catholicisme, mais ce fut pour le salut du monde; elle se réveillera glorieuse et forte, lorsque cette nécessité providentielle aura cessé de peser sur elle. Et ce moment est venu.

Les destinées de la féodalité et de la royauté sont dominées par la mission des peuples, c'est à dire par les destinées de l'humanité. Est-ce à dire qu'il faille accepter comme également bonnes toutes les formes sociales, l'unité française et la diversité germanique? Non, il y a un idéal supérieur à ces formes transitoires, c'est l'unité, mais sans le sacrifice de l'individualité. La centralisation française tue la vie locale; c'est un corps immense dont toutes les forces sont concentrées dans la tête, vie factice, contraire aux lois de la nature, et par conséquent sans avenir. La diversité germanique n'est pas moins exclusive et étroite; il faut que l'esprit d'individualisme plie sous des lois plus générales, car, s'il règne seul, il devient un principe de faiblesse. Il y a quelque chose de vrai dans ce que dit M. *Michelet* sur le développement progressif de l'unité humaine; elle commence par ce qu'il y a de plus individuel, de plus local pour aboutir au cosmopolitisme; mais il est vrai aussi que dans toute la création il y a un élément individuel qui doit être respecté. Il faut concilier l'unité avec la diversité, il ne faut pas donner à l'un des éléments un empire exclusif : ce serait mutiler l'œuvre de Dieu.

§ 2. Dissolution de la féodalité politique

La confusion de la propriété et de la souveraineté qui fait l'essence de la féodalité est aussi le principe de sa dissolution. Con-

fondre la propriété et la souveraineté, c'est mêler ce qui est de droit privé et de droit public, pour mieux dire, c'est réduire toutes les relations sociales à des relations privées. Cela est contraire à la nature des choses : voilà pourquoi le régime féodal ne pouvait pas durer. Les deux éléments confondus dans la féodalité ont chacun leur légitimité, ils doivent avoir chacun leur place à part dans l'organisation sociale, sinon la société ne peut pas subsister. Si la propriété se perd dans la souveraineté, alors l'individu n'a plus de sphère d'action ; l'État l'absorbe ; c'est le despotisme qui entraîne comme suite nécessaire la décadence et la mort. Que si la souveraineté se perd dans la propriété, alors il n'y a plus de société ; chaque propriétaire est souverain ; en vain voudrait-on relier tous ces souverains par un lien hiérarchique, la souveraineté de sa nature ne reconnaît pas de supérieur ; on aboutit à l'anarchie et à la dissolution. Le régime féodal n'est pas, à vrai dire, un système de gouvernement, c'est l'expression d'un état social passager. On peut même affirmer que ce régime n'a jamais eu d'existence réelle ; les divers éléments de la hiérarchie féodale existent à la vérité au onzième siècle ; mais à peine existent-ils qu'ils se transforment. La féodalité n'a donc été qu'une transition. Il est si vrai qu'elle n'avait aucun avenir, que la souveraineté attachée à la propriété qui semblait faire sa gloire, devint la cause de sa faiblesse et de sa ruine.

La propriété est souveraine sous le régime féodal, mais cette propriété souveraine est soumise à un service : le vassal doit servir son suzerain à la guerre et dans sa cour. Les droits du souverain limitent les droits du propriétaire. Le propriétaire qui n'est pas souverain peut disposer de sa chose à sa volonté ; il la transmet à qui il veut ; ses filles ne sont pas exclues de son hérédité. Le propriétaire qui est souverain, n'a pas cette latitude. Étant tenu à foi et hommage, à raison de son fief, comment pourrait-il l'aliéner et se libérer de son engagement ? Le fief étant le prix du service militaire, comment passerait-il à une femme ? Ainsi la propriété est d'autant plus entravée, que le propriétaire est plus souverain. Cependant la propriété, quelque limitée qu'on la suppose, donne des sentiments qui doivent être dans la nature de l'homme puisqu'ils se retrouvent partout : le propriétaire veut avoir la liberté de disposer de sa chose, il veut avoir le droit de la laisser

à une fille chérie. Ces sentiments ont une telle puissance qu'ils l'emportent sur l'intérêt que le propriétaire peut avoir comme souverain. Comme souverain, le détenteur du fief devrait maintenir dans toute sa rigueur le système féodal qui rend le fief inaliénable et intransmissible; car l'hommage et le service qui entraînent ces entraves sont la condition de sa souveraineté. Comme propriétaire, il veut s'affranchir de ces gênes; les instincts irrésistibles de la nature ont le dessus; les entraves tombent, mais elles entraînent dans leur chute la souveraineté qui y est attachée.

Telle est la loi fatale qui pèse sur la féodalité. L'élément privé du fief ne peut se développer sans porter atteinte à la souveraineté du propriétaire; à mesure que la propriété grandit, la souveraineté s'affaiblit; lorsque le fief devient une propriété absolue, il cesse d'être souverain. Au quatorzième siècle, les nobles réclamèrent, comme un *antique privilége*, le droit d'aliéner leurs fiefs en faveur des églises ou même des roturiers; ce n'était plus le droit d'aliéner qui était contesté, c'était seulement la finance due au roi, comme reconnaissance de son droit de suzerain. Le roi accorda la demande comme une grâce (1). La noblesse ne s'apercevait pas qu'en réclamant les priviléges du propriétaire, elle abdiquait sa souveraineté. Le roi faisait un don perfide à ses vassaux, en leur reconnaissant le droit d'aliéner, sans aucune *finance;* il est vrai qu'il perdait sa suzeraineté, mais c'était pour devenir souverain, tandis que les vassaux cessaient d'être souverains pour devenir des propriétaires, c'est à dire des sujets.

Il y avait un autre danger à l'aliénation des fiefs. On conçoit à la rigueur la transmission du fief sur la tête d'un membre de la caste militaire; ainsi limité, les *Assises de Jérusalem,* expression fidèle des mœurs féodales, admettent le droit d'aliéner. Mais on ne conçoit pas la transmission du fief à un roturier, à un vilain : « Nul ne peut fié acheter, disent les *Assises* (2), qui n'est chevalier, fils de chevalier et de dame en léau mariage. » Tel était le droit commun de la féodalité (3) : le fief est le prix du service militaire,

(1) Ordonnance de 1315, art. 1, 3. (*Ordonn.*, T. XII, 412.)
(2) Livre de *Jean d'Ibelin,* chap. CLXXXVII.
(3) *Homeyer,* Lehnrecht, pag. 299. — *Sachsenspiegel,* II, 2.

et le noble seul peut être chevalier. Cette incompatibilité du fief et de la roture était la condition et la garantie de la séparation des classes sociales. Une fois que l'aliénation des fiefs fut libre, la barrière tomba. L'intérêt du possesseur comme vassal pouvait l'engager à ne transmettre son fief qu'à un gentilhomme, mais son intérêt comme possesseur le poussait à le vendre à celui qui lui en offrait le plus haut prix; l'intérêt privé l'emporta sur l'intérêt de caste. La noblesse prodigue, perdant sans cesse et ne gagnant jamais, avait toujours besoin d'argent; les croisades la ruinèrent entièrement : de là la nécessité d'aliéner. Les roturiers en profitèrent, les vilains mêmes devinrent propriétaires de fiefs. La royauté essaya d'arrêter la ruine de l'aristocratie féodale, en défendant de transmettre les fiefs aux bourgeois et aux *gens de poeste*, mais la tendance de la société l'emporta; les légistes, ennemis nés de la féodalité, aidèrent aux nobles et aux vilains à éluder la loi (1). Quand les fiefs furent dans les mains des bourgeois et des vilains, il n'y eut plus de féodalité; les classes se mêlèrent; tous furent comme propriétaires sur la même ligne : les nobles aussi bien que les roturiers devinrent sujets.

Dans la rigueur du système féodal, le fief ne pouvait passer aux filles; mais le désir de l'hérédité est un sentiment naturel et impérieux : la féodalité date du onzième siècle, et déjà au commencement du douzième, les filles succèdent (2). Comment concilier ce droit avec les principes essentiels de la féodalité? Les femmes vont-elles remplir les obligations du fief, servir le suzerain à la guerre et dans sa cour? Il est vrai que le suzerain peut marier la fille de son vassal, mais ce droit qui blesse les affections passe bientôt pour une tyrannie et la nature l'emporte sur la politique. C'est la ruine du régime féodal; les femmes transportèrent les fiefs dans des familles bourgeoises et vilaines. *Beaumanoir* admet cette transmission comme un droit incontestable : « L'homme de poeste peut tenir fief quand il a gentil femme épousée, laquelle tient fief de son héritage (3). » Ces unions, si contraires à l'esprit

(1) *Beaumanoir* parle de cette loi sans que l'on sache de qui elle vient; peut-être n'est-ce que l'ancien usage des fiefs. *Beaumanoir* lui donne une interprétation très large qui tend à l'éluder plutôt qu'à l'exécuter (T. II, chap. XLVIII, pag. 254).

(2) *Ducange*, v° Feudum. (T. III, pag 459.)

(3) *Beaumanoir*, chap. CXVIII, § 5.

aristocratique, mais si naturelles, ont peut-être contribué plus que toute autre cause à fondre les classes, et par suite à détruire la féodalité.

Le fief est le prix du service militaire; ainsi dans l'essence du régime féodal, il n'y a pas de fief sans service. Cependant à peine la féodalité est-elle établie qu'on voit des fiefs dispensés du service militaire; il y en a déjà un exemple en 1049 (1). Ce qui n'était d'abord qu'un privilége, une grâce, devint bientôt la règle : aux douzième et treizième siècles on voit un grand nombre de fiefs qui doivent simplement l'hommage sans service (2). Les fiefs à service changèrent également de nature. Le service du vassal était suffisant, tant que les guerres se bornaient à la prise d'un château, ou à une rencontre; c'est dans la prévision de ces hostilités locales que l'hommage limitait le service des vassaux à trente ou quarante jours. Mais quand les guerres prirent un caractère national, les rois furent obligés de se servir de troupes mercenaires. Ici éclate la faiblesse du système féodal que l'on a préconisé comme l'idéal de la société. La noblesse a pour seule mission la guerre; elle passe sa vie et jusqu'à ses plaisirs dans les armes, elle dédaigne l'industrie, elle dédaigne les travaux de l'intelligence, et néanmoins elle est incapable de remplir sa mission. Au douzième siècle, les rois d'Angleterre, entraînés dans des luttes incessantes avec leur suzerain, le roi de France, proposèrent à la noblesse féodale de remplacer le service personnel par une contribution pécuniaire. Le baronnage accepta avec empressement, sans songer que cesser de servir, c'était abdiquer (3). Les rois de France les imitèrent; de là ces armées de routiers et de coteraux qui décidaient de la victoire au douzième siècle. En Allemagne, il en fut de même. Les expéditions d'Italie étaient ruineuses pour les nobles, et leur service était peu profitable et parfois dangereux pour les empereurs; ce fut la défection d'un vassal puissant, à la veille de la bataille de Lignano, qui

(1) *Homeyer*, Lehnrecht, pag. 381.

(2) *Ducange*, v° Feudum francum, honoratum. (T. III, pag. 443.)

(3) *Mathieu Paris*, a. 1101 : « Generale proposuit edictum, ut comites et barones, qui militare servitium debebant, parati essent ad Portesmuthe cum equis et armis ad transfredandum cum eo ad partes transmarinas in die Pentecostes jam instante : veniente autem die statuto, multi impetrata licentia permanserunt, dantes de quolibet scuto duas marcas argenti. » Cf. *Ducange*, v° Scutagium. (T. VI, pag. 282.)

donna la victoire aux cités italiennes. Au treizième siècle, Philippe de Souabe chercha un appui plus sûr dans les soldats mercenaires. Dans les armées de Frédéric II, il n'y a pour ainsi dire plus de vassaux; tout ce que l'empereur leur demande, c'est un concours pécuniaire (1).

La féodalité sans service militaire n'a plus de raison d'être; elle doit faire place à une nouvelle organisation de la société. Des forces inconnues à la noblesse féodale se font jour. Le chevalier ne connaît et n'estime que les qualités du corps; il passe sa vie à s'exercer sous sa pesante armure. Mais voilà que le génie de l'homme invente la poudre; le bruit du canon est le signal de la retraite des barons. La guerre va devenir une science, le calcul va remplacer la passion. Par cela même que l'instinct brutal cesse de dominer dans la guerre, il arrivera une époque où elle pourra ne plus exister. La dissolution de la féodalité est l'abdication de l'esprit guerrier, c'est l'avénement de l'intelligence sous toutes les faces de son développement. La guerre n'est plus qu'un intérêt; le moment arrivera où tous les intérêts seront pour la paix.

§ 3. Le droit de la force. — Les légistes

La féodalité ne connaissait d'autre mission à la société que la guerre; elle trouva son idéal et une gloire immortelle dans une lutte de deux siècles contre l'Orient. Mais les croisades qui commencèrent par l'enthousiasme guerrier et religieux finirent par l'esprit de commerce et le goût du luxe. Un nouvel élément se produisit dans le développement de l'humanité, le travail intellectuel, commercial, industriel. La féodalité, essentiellement guerrière, ne suffit pas pour le gouvernement d'une société où les intérêts pacifiques allaient prendre une place tous les jours plus considérable. Même comme institution militaire, la féodalité fut impuissante, dès que la société sortit des étroites limites où la resserrait l'isolement féodal; elle fut bien plus impuissante encore, quand il s'agit de gouverner une société nouvelle.

(1) *De Vineis,* Epist. III, 4 : « Indubitanter æstimantes, quod qui gratiose vobiscum vestris parcendo corporibus agimus, in liberali sustentatione rerum vestrarum gratiæ nostræ præmium hilariter repensetis. »



Au moyen âge, la souveraineté et le gouvernement se concentraient dans la justice, et la justice était une espèce de guerre; le combat judiciaire et les guerres privées étaient les seuls moyens que la féodalité connût pour vider les différends. Aussi longtemps que les intérêts furent exclusivement guerriers, la justice pouvait à la rigueur être guerrière; mais avec le commerce et l'industrie se formèrent des relations nouvelles, multiples, compliquées; le duel ne pouvait pas décider les procès auxquels elles donnaient lieu et les commerçants étaient peu disposés à accepter la force pour juge. L'activité pacifique demandait une justice autre que les passions guerrières : où la société féodale trouvera-t-elle le droit qui lui fait défaut?

La société renfermait un principe de justice dans la royauté. Déjà chez les anciens Germains, l'idée de royauté se confondait avec celle de justice (1); aussi longtemps que les institutions germaniques prévalurent, le roi fut essentiellement un magistrat, un juge. Chose remarquable, cette idée prit une force nouvelle, précisément lorsque la féodalité s'établit. Les rois les plus faibles du moyen âge, les Capétiens, vrais rois féodaux, sont par excellence les organes de la justice. Charlemagne, l'héritier de Rome, porte pour symbole le globe terrestre, tandis que le symbole de Hugues Capet est *la main de justice* (2).

La royauté capétienne se donna pour mission le maintien de la paix, c'est à dire du droit : « C'est le devoir des rois, dit l'abbé *Suger* (3), de réprimer de leur main puissante, et par le droit originaire de leur office, l'audace des tyrans par des guerres sans fin. » Louis IX rendant la justice au pied d'un chêne, est l'idéal de la royauté au moyen âge. Mais le pouvoir judiciaire, comme tous les pouvoirs des rois sous le régime féodal, était limité aux territoires dont ils étaient les chefs féodaux; ils n'avaient aucune autorité sur les grands feudataires, c'est à peine s'ils en avaient sur leurs vassaux immédiats. La seule justice que le roi exerçait comme suzerain, était l'*appel pour défaulte de droit*. Tout seigneur devait la justice à ses vassaux, de même que tout vassal devait

(1) *Grimm.*, Rechtsalterthümer, II, 752.
(2) *D. Poirier*, Mémoire sur l'établissement de la troisième dynastie. (*Mémoires de l'Académie des inscriptions*, T. L.)
(3) *Suger*, Vita Ludovici Crassi.

servir son suzerain dans sa cour; le refus de faire justice constituant une violation des devoirs féodaux, le vassal pouvait porter plainte devant le suzerain de son seigneur : de là l'*appel pour défaulte de droit* (1). Cet appel avait lieu contre tous les feudataires, mais il n'impliquait aucune supériorité du roi, devant lequel il était porté. Le véritable appel suppose un jugement rendu par un tribunal inférieur et déféré à une juridiction supérieure ; or lorsqu'un vassal se plaignait au suzerain de *défaulte de droit*, il n'y avait pas eu de jugement; le suzerain qui jugeait n'avait donc rien à réformer, car il jugeait en première instance et non en appel. Les seigneurs avaient un moyen très simple de rendre le recours au roi impossible, en faisant droit eux-mêmes. Ainsi il n'y a rien de commun entre l'appel féodal et l'appel proprement dit que le nom. Il y a plus; le véritable appel était incompatible avec le combat judiciaire, moyen usuel de vider les différends devant les cours féodales : en effet, le duel était un jugement de Dieu ; or, conçoit-on qu'on appelle d'un pareil juge (2)? Le combat judiciaire rendait toute juridiction supérieure inutile; pour la rendre possible, il eût fallu remplacer le duel par la procédure écrite. Or le combat judiciaire se confondait avec la féodalité; on ne pouvait songer à l'abolir, tant que la féodalité avait vie. Comment donc parvenir à organiser l'empire du droit, c'est à dire la souveraineté royale dans le domaine de la justice? La royauté féodale à elle seule eût été impuissante à sortir de cette espèce de cercle vicieux; elle trouva un auxiliaire dans les légistes.

Rome est un des éléments de la civilisation moderne; il n'y a que les admirateurs aveugles des Germains qui le nient. Mais le dissentiment est grand entre les historiens sur le rôle que Rome a joué dans le développement de l'humanité. Il y en a, et des plus considérables, qui font honneur à la tradition romaine du réveil de la liberté communale. Nous avons cru devoir rejeter une opinion qui, à nos yeux, n'est qu'une hypothèse sans fondement. La mission de Rome n'a jamais été une mission de liberté, mais, comme le dit son grand poète, une mission de gouvernement et de domination. Le droit était l'instrument le plus énergique de

(1) *Brussel*, des Fiefs, T. I, pag. 235-237.
(2) *Pardessus*, de l'Organisation judiciaire, pag. 79, ss.

l'unité romaine ; c'est donc par le droit que Rome a dû agir sur la société moderne, et cette influence a dû être une influence d'unité, de pouvoir, d'empire. Les faits confirment ce qui résulte de la nature du génie romain et de l'histoire du peuple roi.

Au douzième siècle, l'étude du droit romain se réveilla en Italie ; les uns attribuent cette première renaissance au hasard, d'autres en font honneur à la protection des Hohenstaufen. Il n'y a pas de hasard dans l'histoire, et la puissance des rois ne peut créer la vie là où les germes n'en existent pas. La cause de la renaissance du droit est plus profonde, c'est qu'au douzième siècle naquit une société nouvelle à qui il fallait une justice nouvelle ; la science du droit romain la lui donna. Ce n'était rien de moins qu'une révolution. Que vont chercher à Bologne les milliers d'auditeurs qui y accourent de tous les pays de l'Europe? Le *droit*, et c'est la force qui gouverne le monde. Le droit va vaincre la force, les légistes tueront la féodalité, l'État reparaîtra avec les magnifiques prérogatives de l'empire, toutes les classes sociales plieront sous une autorité supérieure ; au bout de cette révolution, il y a l'égalité de tous sous l'empire de la loi.

Quelles sont les doctrines que les légistes rapportent de Bologne? C'est en tout l'opposé des principes féodaux. La féodalité est une immense hiérarchie de propriétaires souverains. Le droit romain ne connaît pas de propriété souveraine, il concentre la souveraineté dans le chef de l'empire ; les légistes de Bologne disent à Frédéric Barberousse : « Ce qui plaît au prince a force de loi ; le peuple a remis tout son pouvoir à lui et en lui (1). » Le droit romain reconnaît aux propriétaires pleine puissance de disposer, d'user et même d'abuser de leurs biens; mais ils n'ont aucun droit de souveraineté, tous sont sujets. Ces principes sont le renversement de la féodalité. L'empire romain est le règne du despotisme, mais aussi à certains égards celui de l'égalité ; il procède en effet de la victoire de la démocratie sur la noblesse ; l'empire ne reconnaît plus d'aristocratie du sang : « il faut prendre appui sur sa vertu, dit Théodose, et non se prévaloir de ses ancêtres (2). » Il est si vrai que la tradition romaine est une tradi-

(1) Voyez le tome VI[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(2) « Virtute decet, non sanguine niti. »



tion d'égalité, que là où l'élément romain domine, l'égalité domine aussi, au risque d'amoindrir la liberté : il en est ainsi en France. La féodalité était essentiellement aristocratique ; l'élément romain, en la pénétrant, devait la dissoudre.

Tels étaient les principes que les légistes allaient puiser à Bologne. Il faut se reporter au douzième siècle pour se faire une idée de la puissance qu'exercèrent les idées romaines. C'est de là que date le culte ou si l'on veut la superstition du droit romain : on n'y vit pas un droit, mais la *raison écrite*. Les hommes initiés à cette science furent comblés d'honneurs et de dignités ; on vit les cités se disputer des légistes pour leur confier la direction de leurs affaires ; les rois et les empereurs les admettaient dans leur conseil ; leur considération égalait celle des barons ; ils prirent le titre de *chevaliers en lois* (1). L'avénement des légistes est le signal de la retraite des vassaux. Il est certain que là où le droit siégeait, la force devait disparaître ; mais comment les légistes eurent-ils accès dans les tribunaux ? Toutes les cours n'étaient pas des cours féodales ; celles-ci ne décidaient que les contestations concernant les fiefs. Il y avait une justice à part pour les affaires étrangères aux fiefs, pour les hommes libres et les vilains. A partir du douzième siècle, précisément quand le droit romain renaît en Italie, la révolution communale fait le tour de l'Europe, et donne une importance nouvelle à la classe des hommes libres et à leurs intérêts. De nouvelles juridictions s'établissent dans les villes, et ces juridictions sont hostiles à l'esprit féodal. On a fait gloire à la royauté de l'abolition du duel ; on pourrait à meilleur droit en faire honneur aux communes ; dès le douzième siècle, leurs chartes proscrivent le combat judiciaire. A la classe bourgeoise il fallait une justice autre qu'à la féodalité ; le droit romain donnait cette justice : de là l'influence des légistes. Le droit romain envahit même les cours féodales. Dans le principe, les *chevaliers en lois* appartenaient à la noblesse, mais la science de l'homme de loi l'emporta sur le sang du noble. Dès que le droit eut une place dans les tribunaux, il en chassa les barons : le droit et la force étaient incompatibles.

(1) On voit des *chevaliers en lois* (miles legalis) dans une charte de 1113. Au treizième siècle le nom de *chevalier en lois* ou de *sire en lois* devient commun. (*Pasquier*, Recherches, II, 16.)



Les légistes, auxiliaires providentiels de la royauté, travaillent sans relâche à démolir la féodalité. D'après le droit féodal, le roi n'avait pas même la juridiction dans ses propres domaines ; il ne l'avait qu'en sa qualité de suzerain; ses vassaux avaient comme lui la justice haute et basse. Les baillis (1) ruinèrent insensiblement la juridiction des seigneurs; on peut dire avec les partisans de la féodalité qu'ils l'usurpèrent, car chaque baron était roi dans sa baronnie. Philippe-Auguste établit les baillis à la fin du douzième siècle, dans les pays d'*obéissance le roi;* ils avaient des pouvoirs administratifs presque illimités, ils exerçaient de plus le pouvoir judiciaire. Nourris dans des idées d'omnipotence royale, ils mirent tous les moyens en usage pour accroître l'autorité du roi aux dépens des droits des seigneurs. Un des expédients les plus ruineux pour la féodalité fut l'invention des *cas royaux*. Était-il convenable que de simples vassaux du roi jugeassent dans leur cour des crimes qui portaient atteinte à la dignité de la couronne, à la religion et à la sûreté de l'État? Les baillis revendiquèrent le droit exclusif de poursuivre ces grands coupables. Cette première usurpation devint une source inépuisable de nouveaux envahissements, grâce à l'esprit subtil des légistes. Ils étendirent les *cas royaux* aux officiers du roi et à ses délégués : l'offense qu'on leur faisait n'était-elle pas une offense faite au prince qu'ils représentaient? Puis ils soutinrent que les attentats contre les personnes et les propriétés étaient des *cas royaux*, parce que c'était un devoir des rois de maintenir la paix publique. Il n'y eut bientôt plus de crime qui ne fût un cas royal. En matière civile, les baillis réclamèrent la connaissance des affaires qui intéressaient le domaine, les églises, les établissements religieux ou laïques, les bourgeois du roi, parce que, d'après les lois divines et humaines, les rois étaient les protecteurs de ces intérêts. Les baillis s'attribuèrent encore la compétence dans toutes les conventions faites sous le sceau royal, c'est à dire dans tout acte passé par devant notaires royaux (2); ils soutenaient que les rois en devaient garantir l'exécution et par suite juger la validité. Les seigneurs ne contestaient pas la théorie des *cas royaux*; mais ils s'élevèrent contre l'exten-

(1) *Pardessus*, Organisation judiciaire, pag. 243, ss.
(2) Établis par l'ordonnance de 1291. (*Ordonn.*, T. XI, 371.)

sion démesurée que les baillis donnaient à ces affaires, disant qu'elle tendait à les dépouiller de leur juridiction; ils réclamèrent, parfois avec vivacité, quand ils avaient affaire à un roi faible. Mais les légistes, conseillers des rois, possédaient parfaitement l'art de parler sans rien dire; ils faisaient des concessions qui ne concédaient rien. Écoutons l'ordonnance de 1315 qui fait droit, en apparence, aux plaintes des nobles de Champagne : « Comme nous ayions octroyé aux nobles de Champagne aucunes requêtes que ils nous faisaient, en retenant les cas qui touchent notre royale majesté, nous les avons éclaircis en cette manière, c'est à savoir que la royale majesté est entendue ès cas qui de droit ou de ancienne coutume püent et doit appartenir au souverain prince (2). » Ces *éclaircissements* ne faisaient qu'obscurcir le débat; on contentait les seigneurs en paroles, et l'on donnait au fond gain de cause aux baillis.

Il était plus difficile de faire pénétrer la justice royale dans les domaines des grands vassaux, car ceux-ci étaient eux-mêmes rois dans leurs États. Les rois, appuyés sur les légistes, parvinrent à se subordonner la justice de tous leurs vassaux grands et petits, au moyen de l'appel. Ce n'était pas chose facile; il fallait d'abord introduire l'appel dans les pays de l'*obéissance le roi*. L'appel était le droit commun de la juridiction ecclésiastique, et il était consacré par le droit romain; les rois, sous l'inspiration des légistes, l'établirent dans les domaines dont ils étaient seigneurs immédiats; la puissance irrésistible des idées l'étendit aux justices seigneuriales qui relevaient directement de la couronne. Cela ne se fit pas par une loi, mais par l'usage; l'usage fondé sur la raison, sur l'autorité de l'Église et du droit romain, l'emporta sur le principe de la souveraineté seigneuriale. Cependant la lutte fut longue, parce que l'appel était en opposition directe avec le système féodal; les premières traces de l'appel sont de la fin du douzième siècle, et ce n'est qu'à la fin du treizième qu'il prévaut dans les pays de l'*obéissance le roi*. L'appel s'introduisit chez les grands vassaux, comme chez les vassaux directs du roi; par la force de la coutume. C'est la suzeraineté du roi qui aida à établir sa souveraineté judiciaire. Tout homme pouvait se mettre sous la sauvegarde du roi : les lé-

(1) *Ordonnances*, T. I, pag. 606.

gistes donnèrent à l'appel la forme d'une sauvegarde (1). Au quatorzième siècle, l'appel n'est plus contesté par les grands vassaux; dès lors il n'y a plus de féodalité politique.

La justice fut le grand instrument dont les légistes se servirent, pour démolir la féodalité et pour élever sur ses ruines la puissance royale. La souveraineté des barons consistait dans la juridiction; leur enlever la justice, c'était leur enlever la souveraineté. Écoutons un magistrat du treizième siècle; *Beaumanoir* nous dira quelle idée les légistes se faisaient des droits de la royauté et des droits des vassaux. Son point de départ est une conception romaine: « Ce qui plaît à faire au roi, doit être tenu pour loi. » Cependant le jurisconsulte féodal n'ose pas appliquer cette théorie dans toute sa rigueur; il est obligé d'avouer que chaque baron est roi en sa baronnie, mais il reconnaît au roi une autorité supérieure qui est plus forte que la suzeraineté, c'est un pouvoir vraiment royal: « Il est *souverain* par dessus tous, il a de son droit la générale garde de son royaume, par quoi il peut faire tels établissements qu'il lui plaît, pour le commun profit, et ce qu'il établit, doit être tenu. » De là suit qu'il y a entre le pouvoir du roi et celui des barons toute la distance qui existe entre le chef et les subordonnés : « Les barons ne peuvent faire nouvelle coutume, le roi le peut. » La justice seigneuriale n'est plus qu'une dépendance, une émanation de la justice royale : « Toute laïc juridiction du royaume est tenue du roi en fief et en arrière-fief (2). » Il résulte de là que la souveraineté des vassaux, que *Beaumanoir* admet encore en théorie, disparaît presque en fait. Ainsi les seigneurs ont la propriété des routes qui passent par leurs terres, mais ils sont tenus de leur conserver la largeur légale; s'ils ne veillent pas à la conservation des chemins, le roi les y obligera. *Beaumanoir* ne conteste pas aux barons le droit de guerre privée, mais il pose des principes qui, une fois admis, en entraîneront nécessairement l'abolition. Le roi peut contraindre les parties à faire la paix et à fournir trêves, et la justice doit, malgré les

(1) Coutumes de Champagne, chap. XLIII : « Je met mon corps et tous mes biens et tout mon conseil en la garde li roi, devant li je appelle de ce jugement comme de faux et mauvais. » Compar. *Pardessus*, Organisation judiciaire, pag. 83, ss.

(2) *Beaumanoir*, XXXV, 29 (T. II, pag. 57); XXXIV, 41 (T. II, pag. 22); XLIX, 3 (T. II, pag. 261); XI, 12 (T. I, pag. 163).



guerres privées, poursuivre la punition du délit qui les provoque (1), Qui ne voit que si la justice doit intervenir, il ne peut plus y avoir de bataille, et que si malgré la justice la guerre continue, le roi y mettra un terme?

Beaumanoir respecte encore la féodalité; il admet, du moins en théorie, la souveraineté des barons. Les légistes ne conservèrent pas longtemps ces ménagements; avec l'esprit logique qui distingue leur profession, ils poussèrent jusque dans leurs dernières conséquences le principe : *si veut le roi, si veut la loi*. Au quatorzième siècle, la royauté devient une majesté égale à celle des empereurs. « Sachez, dit *Bouteillier*, que le roi est empereur en son royaume et qu'il y peut faire tout et autant qu'à droit impérial appartient. » Toute infraction à ses ordonnances est un sacrilége (2). A ce point de vue la féodalité n'était qu'une longue usurpation. Le roi, disent les légistes, a toujours eu l'autorité impériale; les provinces qui formèrent les grands fiefs, n'ont jamais cessé d'appartenir de droit à la couronne. Si l'on avait écouté les jurisconsultes, ils auraient ressuscité, avec le droit de Rome, toute la domination romaine.

Les légistes, à force d'exalter le pouvoir royal pour détruire la féodalité, aboutirent au despotisme le plus absolu. On leur a vivement reproché leur doctrine servile et leur conduite tout aussi servile (3). Le reproche est trop dur. Les légistes sortaient tous de cette bourgeoisie qui au douzième siècle combattit avec tant d'héroïsme pour la liberté; leurs sentiments n'étaient pas ceux d'une race d'esclaves. Nous en appelons à ces belles paroles de *Beaumanoir* : « Tout soit ce que le roi peut faire nouveaux établissements, il doit moult prendre garde qu'il les fasse par raisonnable cause, pour le commun profit et par grand conseil; et spécialement qu'il ne soit pas fait contre Dieu ni contre bonnes mœurs; car, s'il le faisait, laquelle chose il ne fera jamais, s'il plaît à Dieu, mais le devraient pas ses sujets souffrir, parce que chacun, par dessus toutes choses, doit aimer et redouter Dieu de tout son cœur et après son seigneur terrien (4). » Il est vrai que

(1) *Beaumanoir*, XXV,7 (T. I, pag. 362); LIX et LX (T. II, 352).
(2) *Somme rurale*, II,34, pag. 646; II,1, pag. 171.
(3) *Gibbon*, chap. XLIX. — *Hallam*, chap. II, 2e partie.
(4) *Beaumanoir*, LIX, 6 (T. II, pag. 263).

les légistes ne restèrent pas fidèles à cette noble doctrine; rien de plus odieux que les procès par commission auxquels ils présidèrent sous Philippe le Bel, rien de plus révoltant que la théorie de majesté impériale qu'ils formulèrent. Mais, pour les juger, il faut tenir compte de leur mission. Ce n'était pas une mission de liberté. La liberté se trouvait dans le camp de la féodalité, bien que privilégiée et anarchique; les légistes ne pouvaient donc lui être favorables. L'instrument avec lequel ils battirent en brèche l'édifice féodal, n'était pas une arme de liberté, mais de domination. Nous ne pouvons croire qu'ils aient agi par un vil motif de flatterie; fils de bourgeois, ils voyaient dans la féodalité un ennemi personnel, ils lui firent une guerre à outrance. On oublie trop dans les accusations qu'on leur adresse, que pour eux le droit romain était un culte; quand la *raison écrite* donnait pleine puissance au roi, les interprètes de ce droit pouvaient-ils en douter? Ce qui prouve leur bonne foi, pour mieux dire leur passion, c'est que plus d'un légiste périt victime de son dévoûment à la royauté (1). Le but qu'ils poursuivaient était saint : c'était le droit, l'unité, le pouvoir de l'État. Ils oublièrent la liberté. La féodalité qu'ils combattaient avait cet esprit de liberté; seulement il fallait la régler et l'étendre : les priviléges devaient devenir le droit commun. Mais l'élément féodal et l'élément romain sont chacun une des faces nécessaires et légitimes de la société; l'un donne la liberté, l'autre l'égalité; ils doivent recevoir satisfaction l'un et l'autre. Mais comment concilier ce qui paraît presque inconciliable? Le christianisme a apporté un troisième élément au monde, la charité : les législateurs de la révolution lui ont donné le nom de fraternité. Cette sainte trinité est le dogme de la société moderne; c'est à l'avenir à la réaliser dans les institutions civiles et politiques.

(1) *Enguerrand de Marigny*, pendu à Montfaucon sous le règne de Louis X; *Pierre de Latilly*, chancelier de France, et *Louis de Presles*, avocat du roi au parlement, tous deux mis à la torture sous le même règne; *Gérard de la Guette*, ministre de Philippe le Long, mort à la question en 1322; *Pierre Fremy*, ministre de Charles le Bel, pendu en 1328.



TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LIVRE PREMIER

LA HIÉRARCHIE FÉODALE ET L'UNITÉ CATHOLIQUE

LIVRE II

LA BARBARIE FÉODALE ET LE CHRISTIANISME

LIVRE III

DROIT DES GENS

LIVRE IV

RELATIONS INTERNATIONALES

LIVRE V

DISSOLUTION DE LA FÉODALITÉ

FIN



